

Quijano Guesalaga, Hernán ; Asselborn, Elida

Introducción a la Filosofía y Antropología Filosófica

Documento de cátedra

Departamento de Derecho. Facultad Teresa de Ávila

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Quijano Guesalaga, H., Asselborn, E. (2012). *Introducción a la Filosofía y Antropología Filosófica* [en línea] Documento de cátedra del Departamento de Derecho de la Facultad Teresa de Ávila de la Universidad Católica Argentina. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/abogacia-filosofia-antropologia-filosofica.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
FACULTAD TERESA DE ÁVILA
Paraná

Carrera: Abogacía

Asignatura: **INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

Docentes: Pro titular al frente de cátedra: Pbro. Lic. Hernán Quijano Guesalaga, Asistente: Prof. Elida Asselborn.

Curso: primer año, Comisión “A” Turno Noche.

Carga horaria: 3 (tres) horas semanales, asignatura anual

Año Lectivo: 2012

Planificación de cátedra: Las unidades 1 a 4 (Introducción a la Filosofía y Lógica) están a cargo de la Lic. Elida Asselborn (una hora cátedra semanal); las unidades 5 a 10 (Antropología Filosófica) son desarrolladas el Pbro. Lic. Hernán Quijano Guesalaga (2 horas cátedra semanales).

OBJETIVOS

1. Introducir a los alumnos en la temática, objeto, método y grandes autores del pensamiento filosófico.
2. Ayudar a que se inicien en la lectura y gusto por los textos y en el hábito del trabajo intelectual formalmente filosófico, debidamente integrado en la totalidad del saber y las ciencias jurídicas.
3. Presentar los aspectos más importantes de la Lógica, para que se formen en el hábito del instrumento general del pensamiento y de la argumentación.
4. Proponer los contenidos esenciales de la Antropología Filosófica, para que adquieran una visión adecuada del hombre en relación a Dios y el mundo, la cual fundamente su misión profesional.

CONTENIDOS

PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Unidad I: LÓGICA

1. El caso de la Lógica. La relación con la Metafísica.
2. La lógica y el conocimiento.
3. Las partes de la Lógica: aprehender, juzgar, razonar.
4. Lógica y Derecho.

Bibliografía

- ARTIGAS, M.: *Introducción a la Filosofía*; ED. EUNSA; PAMPLONA 1990; PÁG. 51– 87;
- CASAUBON, J. A.: *Nociones generales de Lógica y Filosofía*; ED. EDUCA; BUENOS AIRES 1999; PÁG. 57 - 240
- GUITTON, J.: *Arte Nuova di Pensare*; ED. SAN PAOLO; MILANO 1996 (14^{ma} ED.); PÁG. 30 - 128

Unidad II: ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

1. Primera aproximación fenomenológica desde el preguntar humano.
2. Segunda aproximación a la originalidad de la filosofía y el filosofar según J. Pieper.
3. Tercera aproximación: las contribuciones de la etimología de ‘*filo-sofía*’.
4. Cuarta aproximación: definición esencial, conceptos y distinciones fundamentales.
5. El origen del filosofar. Significado del término “filosofía”. Filosofía y conocimiento ordinario. Ciencias especulativas, ciencias prácticas y artes. Definición de la filosofía.

Bibliografía:

- PIEPER, J.: *El ocio y la vida intelectual*; ED. RIALP, MADRID 1998; PÁG. 77 – 169
- ARTIGAS, M.: *Introducción a la Filosofía*; ED. EUNSA; PAMPLONA 1990; PÁG. 15 – 23; 25 – 47
- BOCHENSKI, J. M.: *Introducción al pensamiento filosófico*; ED. HERDER; BARCELONA 1997
- CASAUBON, J. A.: *Nociones generales de Lógica y Filosofía*; ED. EDUCA; BUENOS AIRES 1999; PÁG. 17 – 55;
- MANDRIONI, H. D.: *Introducción a la filosofía*; ED. KAPELUZ; BUENOS AIRES 1964; PÁG. 301 – 310

Unidad III: LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. SÓCRATES: 1) Biografía; 2) Antropología, Ética y Teología; 3) El método dialéctico socrático; 10) Conclusiones;
2. PLATÓN: 1) Notas biográficas; 2) Obras; 3) El caso del mito; 4) La permanente fascinación de Platón; 5) La metafísica; 6) El conocimiento; 7) El hombre; 8) El Estado; 9) Conclusiones.
- ARISTÓTELES: 1) Notas biográficas; 2) Obras; 3) Relación con Platón; 4) La metafísica; 5) Física y Matemática; 6) Psicología; 7) Ética y Política; 8) Lógica; 9) La retórica; 10) La poética; 11) Conclusión.
2. LA ÉPOCA HELENÍSTICA: 1) Escuelas filosóficas: cinismo, epicureísmo, estoicismo, escepticismo, eclecticismo.

Bibliografía:

- REALE, G. – ANTISERI, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo I: Antigüedad y Edad Media; Ed. Herder; Barcelona 1991; pág. 85 – 100 (100 – 106); 117 – 156
- REALE, G. – ANTISERI, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo I: Antigüedad y Edad Media; Ed. Herder; Barcelona 1991; pág. 157 – 200

Unidad IV: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: DESDE LA EDAD MEDIA A LA ÉPOCA ACTUAL

1. LA EDAD MEDIA. El mensaje bíblico. La patrística. San Agustín. Boecio.
2. SANTO TOMAS DE AQUINO.
3. LA EDAD MODERNA. Caracterización, principales filósofos.
4. LA EDAD CONTEMPORÁNEA. Caracterización, principales filósofos.

Bibliografía

- REALE, G. – ANTISERI, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo I: Antigüedad y Edad Media; ED. HERDER; BARCELONA 1991; PÁG. 327 – 348; 349 – 370; 371 – 400; 401 – 423; 479 – 498; Tomo II: *Del humanismo a Kant*; Tomo III: *Del Romanticismo hasta hoy*.
- CANALS VIDAL, F.: *Historia de la Filosofía Medieval*; HERDER, BARCELONA 1992
- VERNAUX, R.: *Historia de la Filosofía Moderna*; HERDER; BARCELONA, 1980
- VERNAUX R.: *Historia de la Filosofía Contemporánea*; BARCELONA, 1984
- VIGO, R. L.: *Visión crítica de la Historia de la Filosofía del Derecho*; RUBINZAL – CULZONI; SANTA FE, 1984

(NOTA: Debido al cambio del segundo docente, que se produjo después de iniciado el curso, durante el año 2011, sólo habrá cuatro unidades para la primera parte de la materia. Se mantiene por este año, a fin de no generar equívocos, la numeración ordinal de 7 a 12 de las seis unidades de la segunda parte, que desarrolla el Profesor Pro titular. En total son 10 unidades)

SEGUNDA PARTE: ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Unidad V: ANTROPOLOGÍA, EL HOMBRE COMO VIVIENTE

1. COSMOVISIÓN. 1. Visión del hombre y visión del mundo. 2. Verdad sobre el hombre y visiones inadecuadas sobre el hombre: Dualismo, Materialismo, Determinismo, Economicismo, Consumismo, Utilitarismo, Estatismo, Positivismo, Escepticismo, Idealismo, Empirismo, Racionalismo, Relativismo, Secularismo.
2. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: Definición, Objeto propio y método.
3. EL HOMBRE COMO VIVIENTE 1. Noción empírica o vulgar, científica y filosófica de viviente. La inmanencia. 2. Analogía y grados de vivientes. 3. El alma, principio de vida. 4. Origen de la vida y de la vida humana en el universo. Creacionismo y evolucionismo. La concepción como inicio de la vida humana. 5. El término de la vida humana, la muerte.
4. CLASIFICACIÓN DE LOS FENÓMENOS PSÍQUICOS. 1. La acción humana: operaciones inmanentes y transeúntes. De la acción humana a su fuente: noción de potencia o facultad; distinción y clasificación de las potencias. 2. La vida vegetativa en el hombre. 3. El conocimiento y el apetito como ejes fundamentales de la vida sensitiva e intelectual. 4. El conocimiento. 5. Noción y clasificación de los Apetitos. 6. La vida sensitiva en el hombre.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Buenos Aires, Losada, 2004.
- BASSO, D. *Nacer y morir con dignidad*. Buenos Aires, Desalma, 3º edición, 1991.
- BASSO, D. *Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica*, Bs. As, CIEB, 1991
- BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- CHOZA, J. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid, Rialp, 1988, Págs. 25-29.
- GASTALDI, I. *El hombre, un misterio - Aproximaciones filosófico-teológicas*. Quito, Don Bosco, 1983, 2º ed
- GRENET. *Qué es el conocimiento*. Bs. As., Columba, 1967.
- LUCAS LUCAS, R. *Horizonte vertical, sentido y significado de la persona humana*. Madrid, BAC, 2008
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al libro del alma de Aristóteles* - Bs.As., Arché, 1979.
- VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*. Barcelona, Herder, 1970.
- YEPES STORK, R. *Fundamentos de Antropología*. Pamplona, EUNSA, 1996, Págs. 26-29.35.45-48.

Unidad VI: LA VIDA SENSITIVA DEL HOMBRE

- EL CONOCIMIENTO SENSIBLE EXTERNO 1. La sensación y la percepción. Naturaleza y explicación de la sensación. 2. Objeto de los sentidos externos. 3. Concepto y clasificación de los sentidos externos.
- EL CONOCIMIENTO SENSIBLE INTERNO 1. Concepto y clasificación de los sentidos internos. 2. El sentido común. 3. La imaginación. 4. La memoria. 5. La estimativa o cogitativa.
- LAS PASIONES Y LOS APETITOS SENSITIVOS 1. Las Pasiones: noción y clasificación. 2. Los apetitos elícitos sensitivos: su objeto y clasificación (concupiscible e irascible). 3. La facultad locomotiva. 4. El comportamiento instintivo en los animales y en el hombre. 5. El amor humano: sus modalidades.

Bibliografía

- BASSO, D. *Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica*, Bs. As, CIEB, 1991
- BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- CHOZA, J. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid, Rialp, 1988
- FABRO, C. *Percepción y pensamiento*. Pamplona, EUNSA, 1978
- GARCÍA JARAMILLO, Miguel Ángel *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona, EUNSA, 1997.
- JOLIVET, R. *Psicología*. Bs. As, Lohlé, 1956

- LERSCH, Ph. *La estructura de la personalidad*. Barcelona, Scientia, 6º ed., 1968.
- TOMÁS DE AQUINO – *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y Sobre la memoria*- Pamplona, EUNSA, 2001.
- VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*. Barcelona, Herder, 1970

Unidad VII: LA VIDA INTELECTUAL DEL HOMBRE

Introducción: Inteligencia e instinto. Inteligencia y cibernética.

- LOS ACTOS U OPERACIONES DE LA INTELIGENCIA HUMANA: 1). La simple aprehensión. El concepto, la imagen y la palabra; la abstracción básica y epistémica. 2) El juicio y la enunciación. Naturaleza y causas del juicio, la evidencia; duda, opinión y certeza; la verdad. Los primeros principios evidentes. 3) El razonamiento discursivo. Propiedades del conocimiento intelectual.
- EL OBJETO DE LA INTELIGENCIA. El objeto “material” y formal. La reflexión, el conocimiento de los singulares, el acceso cognoscitivo a las realidades espirituales.
- NATURALEZA DE LA INTELIGENCIA. Funciones. Los hábitos intelectuales.
- EL APETITO RACIONAL: LA VOLUNTAD 1. El acto voluntario: querer y deseo; análisis del acto voluntario. 2. La voluntad como facultad: naturaleza, espiritualidad y objeto formal. 3. Causalidad mutua entre inteligencia y voluntad. La voluntad y las demás potencias. 4. Los hábitos o virtudes morales.
- LA LIBERTAD HUMANA 1. Naturaleza y formas de la libertad. 2. Pruebas del libre arbitrio. 3. Libertad, determinismo y condicionamiento.

Bibliografía

- BASSO, D. *Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica*, Bs. As, CIEB, 1991
- BLANCO, G. - *Curso de Antropología Filosófica* – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- DERISI, O. *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a S. Tomás*. Bs. As, Club Lect, 1980
- PONFERRADA, E. – *El tema de la libertad en santo Tomás: fuentes y desarrollo*. Sapientia, 1988, 43, 167-168, 7-50.
- SANGUINETI, Juan José. *La mente inmaterial en Tomás de Aquino*.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sobre la verdad*. Editorial Biblioteca Nueva, 2004.
- VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*. Barcelona, Herder, 1970

Unidad VIII: ESENCIA Y PROPIEDADES ESPECÍFICAS DEL HOMBRE (1)

- DEFINICIÓN ESENCIAL DEL HOMBRE. Esencia y naturaleza del hombre. Los accidentes propios y contingentes.
- DIMENSIONES FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA: 1. El lenguaje humano. 2. Las dimensiones ética y religiosa. 3. Las dimensiones social, política y jurídica. Noción de sociedad: las sociedades necesarias y de libre iniciativa. Pueblo, nación y sociedad política. El bien común. La autoridad. La ley moral natural y la ley positiva.

Bibliografía

- BLANCO, G. - *Curso de Antropología Filosófica* – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- CHOZA, J. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid, Rialp, 1988.
- LUCAS LUCAS, R. *Horizonte vertical, sentido y significado de la persona humana*. Madrid, BAC, 2008
- MARÍAS, J. *Antropología metafísica*. Madrid, Alianza, 1983.

Unidad IX: ESENCIA Y PROPIEDADES ESPECÍFICAS DEL HOMBRE (2)

DIMENSIONES FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA: 4. La historicidad del hombre. 5. La autorrealización del hombre en la historia: La cultura. Noción. Especies de cultura. Notas de la auténtica cultura humana. 6. El trabajo: noción; trabajo, alegría y pena; especies: obra o producto, tarea o función, el abogado, el juego; ocio contemplativo y trabajo. La técnica. El arte y la dimensión estética del hombre. 7. La sexualidad humana. Vocación complementaria del varón y la mujer. El Matrimonio y la Familia. 8. Relación hombre con Dios, los otros hombres y el mundo.

Bibliografía

- CATURELLI, A. *Metafísica del trabajo*. Bs. As, Huemul, 1982
- CHOZA, J. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid, Rialp, 1988.
- DERISI, O. *Esencia y ámbito de la cultura*.
- JUAN PABLO II. *Laborem Exercens*. 1981.
- JUAN PABLO II. *Varón y mujer*, Teología del Cuerpo. Madrid, Palabra, 1996, 2º edición.
- MARÍAS, J. *Antropología metafísica*. Madrid, Alianza, 1983.

Unidad X: LA PERSONA HUMANA

- Evolución histórica del CONCEPTO DE PERSONA. Fenomenología y ontología de la persona.
- Totalidad sustancial de ALMA Y CUERPO. El alma espiritual: su naturaleza y su relación con el cuerpo; sus funciones. La inmortalidad del hombre.
- Valor de la CORPOREIDAD. Propiedades específicas del cuerpo humano. Funciones del cuerpo humano: mundanizante, epistemológica, económica, etc.

Bibliografía

- BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- DERISI, O. *La persona y su mundo*. Bs. As, Paulinas, 1983
- FABRO, C. *Introducción al problema del hombre (La realidad del alma)*. Madrid, Rialp, 1982.
- JUAN PABLO II – *La doctrina tomista sobre el alma en relación con los problemas y con los valores de nuestro tiempo*. Roma, 1986.
- LOBATO, A. y otros: *El hombre en cuerpo y alma*. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, I, Valencia, EDICEP, 1994.
- LUCAS LUCAS, R. *Horizonte vertical, sentido y significado de la persona humana*. Madrid, BAC, 2008
- SCIACCA, M. *Qué es la inmortalidad*. Bs. As, Columba, 1966, 2º ed.
- VERGES, S. *Comunicación y realización de la persona*. Bilbao, DEUSTI, 1987
- WOJTYLA, K. *Persona y acción*. Madrid, La Ed. Cat., 1982

SEGUNDA PARTE
UNIDAD V
ANTROPOLOGÍA, EL HOMBRE COMO VIVIENTE

I. COSMOVISIÓN

1. Visión del hombre y visión del mundo

Ante todo, una aclaración terminológica. Cuando hablamos de una "visión del hombre" entendemos **"visión acerca del hombre"**. La palabra "visión del hombre" también encuentra expresiones más o menos intercambiables en la equivalente "imagen del hombre".

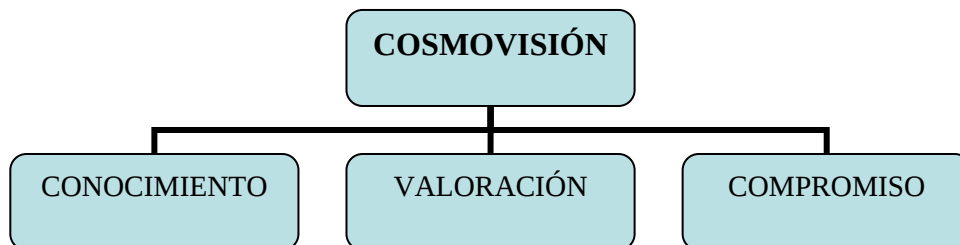
Pero, como el hombre no es la exclusiva realidad acerca de la cual se puede tener una "visión", la "visión del hombre" resulta necesariamente comprendida dentro de una "visión del mundo" o "cosmovisión", o sea de una visión de toda la realidad o de la totalidad de lo real.

De allí que convenga previamente acordar qué se entiende por una "cosmovisión".

“Una cosmovisión es un conocimiento, una valoración y una toma de posición vital que posee en un determinado momento un sujeto o una sociedad, frente a la totalidad de la realidad: el Ideal, el hombre y la naturaleza”¹.

Cuando se dice “en un determinado momento” se refiere, por ejemplo, a la cosmovisión de la llamada “Cristiandad Medieval” en el siglo XIII, pero podríamos también estudiar la cosmovisión cristiana en cuanto evoluciona en la historia a partir del siglo I y a lo largo de los dos mil años del cristianismo.

Importa destacar que una cosmovisión supone: 1) un conocimiento, 2) una valoración, 3) una toma de posición vital o comportamiento resultante, actitud o compromiso. No se trata sólo de un conocimiento. Afecta a la inteligencia y a la voluntad, a todas las potencias o facultades del hombre.



En otras palabras, se trata de *“la imagen complexiva resultante del conjunto de cosas, reales o supuestas, que importan o motivan, y, por tanto, se imponen en la línea de conducta de un sujeto o de un grupo social. Es un modo de ver y de vivir la vida”².*

Todo sujeto humano posee, explícita o implícitamente, una cosmovisión, que puede ir evolucionando en el tiempo. Todo grupo social, más o menos amplio, posee también una cosmovisión más o menos definida, que puede cambiar históricamente.

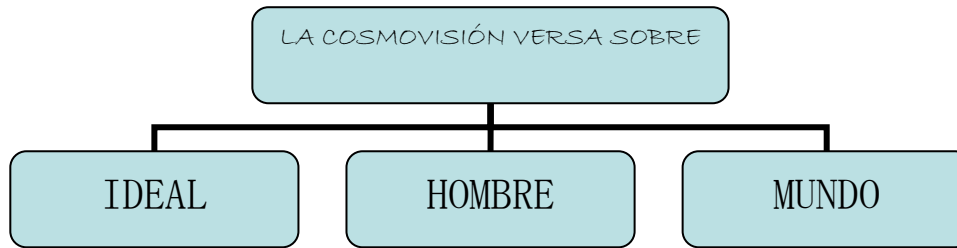
La cosmovisión personal se constituye con *elementos individuales* que se integran con *elementos supraindividuales* o comunes, particulares y generales³.

Ahora bien, esa cosmovisión es *el comportamiento resultante de la imagen acerca de tres categorías de la realidad*: 1) el Ideal, 2) el hombre mismo, individual y social, 3) la naturaleza circundante.

¹ Cf. L. M. Etcheverry Boneo, entre otros lugares: *El cristianismo frente a la cosmovisión actual*, Buenos Aires, 1979, para uso de los oyentes.

² Cf. L. M. Etcheverry Boneo, *idem*.

³ Cf. L. M. Etcheverry Boneo, *idem*.



Los tres elementos presentes en toda cosmovisión interactúan, y se dan entre ellos vinculaciones recíprocas y un orden jerárquico⁴.

El **Ideal** es la concreción de una idea o valor que constituye la meta suprema a la que ese sujeto tiende de un modo absoluto. El Ideal de una cosmovisión vigente puede que sea Dios, pero también podría ser algo material o algo del propio sujeto.

El **"mundo"** tiene, pues, en este caso, dos acepciones, una general, cuando hablamos de una "visión del mundo" o "cosmovisión", que comprende los tres elementos aludidos, y otra acepción más restringida y propia, según la cual *mundo significa la naturaleza inferior al hombre*.

Conforme a esa configuración de los tres elementos resulta una cosmovisión determinada. Existe una cosmovisión vigente en la cultura y civilización griega en el siglo de Pericles (V antes de Cristo), una cosmovisión de la cultura y civilización romana en la época posterior a Constantino (siglo IV y siguientes), una cosmovisión de la cultura y civilización europea medieval en el tiempo de Carlomagno (siglo IX). Y aún podríamos distinguir en estos tres momentos de la cosmovisión supraindividual, las cosmovisiones personales de Sócrates (siglo V a. C.), de San Agustín (siglo IV-V) o de Alcuino (siglo IX).

En este curso proponemos *una visión del hombre* (integrada en una visión de toda la realidad) *de acuerdo a la filosofía cristiana*.

Estudiaremos al **hombre** como persona, social por naturaleza; como creatura, dependiente de modo contingente de Dios, su Causa y último Fin. Frente a la naturaleza circundante, el hombre aparecerá como distinto y superior, y compendiando en sí mismo, en cierto modo, todo el cosmos. El hombre es una totalidad sustancial de alma espiritual (inmortal) y cuerpo material. Se destaca por el entendimiento y por la voluntad libre. Por el conocimiento intelectual alcanza las esencias de las cosas (realismo) y la verdad objetiva. Por la libertad, siguiendo las normas éticas que lee en su propia naturaleza, se hace protagonista de su propio destino.

Los cristianos estamos convencidos de que, además de lo que está *al alcance de la razón natural* acerca del hombre, recibimos una *revelación divina* por la que comprendemos más acabadamente el sentido último del misterio del hombre (que nos habla del "hombre caído" y el "hombre redimido", del pecado y la gracia, entre otros aspectos). La *visión cristiana del hombre* se alimenta de los datos de la razón y de la elevación de la razón por la fe.

2. Verdad sobre el hombre y visiones inadecuadas del hombre

Hablamos de *Visiones Adecuadas* y *Visiones Inadecuadas sobre el hombre*.

Al utilizar el término "*adecuación*" necesariamente hacemos referencia a dos términos, uno de ellos un punto de referencia y de comparación modelístico, el otro un punto que se adapta o no se adapta, se conforma o no se conforma al primero.

Cuando definimos la "*verdad*", lo hacemos afirmando que ella es "la adecuación de la inteligencia y la realidad". Y aquí se trata de que lo concebido intelectualmente precisamente se *debe adecuar* a la realidad. Por ello, hablar de una "visión adecuada sobre el hombre" equivale a

⁴ Cf. L. M. Etcheverry Boneo, idem.

hablar de "*la verdad sobre el hombre*"⁵.

Como el hombre no accede sino gradualmente al conocimiento de la realidad, no se puede afirmar que una visión del hombre, por más que sea adecuada, y exprese la verdad sobre el hombre, lo agote exhaustivamente. Por eso, si bien *hay una verdad sobre el hombre*, parece mejor hablar de *visiones adecuadas sobre el hombre*, las cuales serán adecuadas en la medida en que expresen *algo* de la verdad sobre el hombre.

Una visión del hombre será *inadecuada* si no define al hombre por su esencia, u olvida algunas de sus propiedades, o radicaliza algún aspecto en detrimento de otros (visión reductiva), o no reconoce la debida *distinción, relación y orden* entre las partes.

Damos a continuación, a modo de ejemplo, *algunas visiones inadecuadas* sobre el hombre:

Visión atea: Pretende negar la existencia de Dios.

Visión secularista: Pretende que el hombre obre como si Dios no existiese.

Visión panteísta: Identifica a Dios con el mundo y hace del hombre una emergencia de Dios.

Visión dualista o espiritualista: Concibe al hombre como una dualidad de espíritu y cuerpo más o menos en conflicto, negando su unidad, y privilegiando a la parte espiritual. En esta línea están Platón y Descartes y hasta el mismo San Agustín.

Visión materialista: Reduce el hombre al cuerpo, sin distinción esencial de los animales; sólo existen sustancias materiales. Un ejemplo de materialismo lo tenemos en C. Marx.

Visión determinista: Niega la libertad humana. Admite diversas formas: determinismo psicológico, sociológico, filosófico, etc. Una variante es "la visión de la persona como prisionera de las formas mágicas", "víctima de fuerzas ocultas", o "fatalista"⁶.

Visión psicologista: Reduce la persona a su psiquismo, víctima del instinto, erótico o agresivo (Freud), o como un simple mecanismo de respuesta a estímulos⁷.

Visión economicista: Reduce todo a lo económico. Comprende la *visión consumista*, la *visión individualista liberal* y la *visión colectivista marxista*⁸.

Visión consumista: Estilo de vida orientado no a "ser" más sino a "tener" más. Está emparentado con la *visión hedonista*, que orienta la vida al "placer" corpóreo y terreno, y con la *visión utilitarista*.

Visión utilitarista⁹: Para el utilitarismo "el fin justifica los medios" por el principio de la mayor felicidad. La *visión utilitarista* hace que el hombre privilegie el uso de las cosas materiales que le son útiles como medios para conquistar el tener, el placer o el poder. Para otra forma de utilitarismo no importa el bien intrínseco de una acción sino que su bondad o corrección es medida únicamente por *las consecuencias* de la acción (consecuencialismo).

Visión estatista: Niega la primacía de la persona y de la familia frente al poder del Estado¹⁰.

Visión cientista o positivista: Sólo reconoce como verdad lo que la ciencia empírica puede demostrar; en nombre de esa ciencia pretende justificarlo todo¹¹. El fundador del Positivismo es Comte, para quien por la *Ciencia Positiva* la humanidad adquiere un mayor desarrollo y supera a la *Filosofía* y la *Religión*. El Positivismo jurídico sólo acepta las leyes establecidas por el hombre y niega la ley natural, que es anterior y fundamento de las leyes positivas.

Visión escéptica: Posición gnoseológica que niega que el hombre pueda alcanzar la verdad o la certeza.

Visión idealista: Posición gnoseológica que niega que el hombre pueda conocer las cosas en sí, e

⁵ Así se expresa precisamente el Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla, 1979), que habla de "la verdad sobre el hombre" y de las "visiones inadecuadas del hombre en América Latina" (nn. 304-315).

⁶ Cf. Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla, 1979).

⁷ Cf. Idem.

⁸ Cf. Idem.

⁹ Cf. Utilitarismo en Rodríguez Duplá, Ética, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 115-131.

¹⁰ Cf. Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla, 1979).

¹¹ Cf. Idem.

incluso que éstas existan. Reduce el ser de las cosas a su *aparecer* en la inmanencia de la conciencia. Son idealistas Kant y Hegel.

Visión empirista: Actitud gnoseológica que reduce los medios de conocimiento del hombre a los sentidos. El padre del Empirismo es David Hume.

Visión racionalista: Actitud gnoseológica que reduce los medios de conocimiento del hombre a la razón. Son racionalistas R. Descartes e I. Kant.

Visión relativista¹²: Considera que no existen la verdad y los valores morales absolutos, objetivos, universales y permanentes sino que los valores dependen del contexto del tiempo (historicismo), la comunidad (consensualismo), cada sujeto (subjetivismo¹³) o la utilidad (pragmatismo). El relativismo promueve la tolerancia como medio para la paz social, independientemente de la verdad y el bien.

Visión emotivista: Según esta orientación los valores y normas morales no se captan por la razón no manifiestan la actividad racional del hombre sino sentimientos, emociones y afectos.

II. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

La Antropología Filosófica: definición, objeto propio y método. Su ubicación en los grados de saber¹⁴

Definición nominal:

Desde el punto de vista *etimológico*, se define como una *forma de saber que versa sobre el hombre* (del griego).

Desde el punto de vista *semántico* valen las apreciaciones precedentes para afirmar que *es necesario agregar la determinación “filosófica”* para distinguir este saber de otros saberes que estudian al hombre (“Antropologías”) pero bajo un objeto científico particular positivo (“Antropología Cultural”) e incluso teológico (“Antropología Teológica”).

Definición real:

Definamos la Antropología Filosófica como un saber.

Como tal, es *un hábito (un haber o riqueza poseída o adquirida) de la inteligencia* que se constituye y especifica por su relación trascendental o esencial al objeto propio.

El objeto “material” o primera determinación del objeto de este saber: es *el hombre dentro de la totalidad del universo de realidades vivientes* (vegetativas, sensitivas y racionales).

El objeto formal de la Antropología Filosófica, o lo primero que este saber estudia y con relación a lo cual se estudia todo lo demás: es *la razón formal de vitalidad o movilidad vital* (en cuanto viviente o animado).

La Antropología Filosófica es un saber filosófico especulativo, teórico, no práctico (como la Ética). Esto significa que frente a los entes reales tiene una actitud *espejeante*, que versa sobre lo especulable, no sobre lo agible o factible (como los saberes prácticos). Su finalidad es *el saber mismo* y no un saber para hacer o realizar algo.

El método de la Antropología Filosófica es *“a posteriori” e inductivo*, o sea, a partir de *la experiencia*¹⁵.

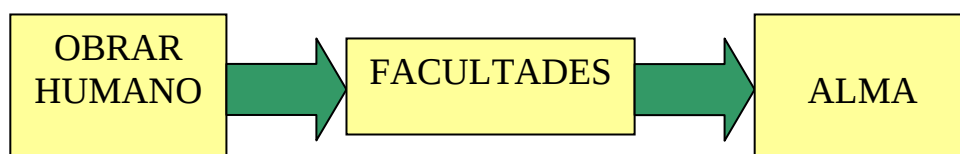
¹² Cf. Relativismo en Rodríguez Duplá, Ética, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 105-113.

¹³ Cf. Subjetivismo en Rodríguez Duplá, Ética, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 95-104.

¹⁴ Cf. Blanco, G. - Curso de Antropología Filosófica en la Facultad de filosofía de la P. U. C. A., Buenos Aires, 1968, apuntes de los alumnos y BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2002.

¹⁵ Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Bs. As. EDUCA, 2002, págs. 104-105, sobre los sentidos de “experiencia” en orden a describir el método de este saber.

Que es “*a posteriori*” quiere decir que la experiencia, tanto externa como interna, es *el punto de partida* de este saber. Así, de acuerdo al principio metafísico “*el obrar sigue al ser*”: *de los actos del hombre se pasa al conocimiento de las estructuras que los producen, las potencias o facultades y el alma.*



Pero es necesario aclarar que *la experiencia* de la realidad *no es solamente punto de partida lineal sino que se retorna en forma circular al contacto continuo con la experiencia.*

Por último, afirmamos que el método de la Antropología Filosófica es *analítico o resolutivo, no sintético o compositivo*, porque desentraña su objeto a partir del análisis de algo primeramente conocido (de las operaciones del viviente hombre al principio y el ser del hombre). Esto es propio de los saberes especulativos o teóricos. En cambio el método sintético o compositivo es el apropiado de los saberes prácticos.

III. EL HOMBRE COMO VIVIENTE

Ya que el objeto de la Antropología Filosófica, según quedó establecido, es *el estudio del hombre en cuanto viviente en una totalidad de vivientes*, procedemos ahora a estudiar la noción de vida, o más bien la de viviente.

Noción empírica. Científica y filosófica de viviente

Noción empírica o vulgar de viviente

El término "vida" es abstracto¹⁶. "La vida" no existe. La palabra designa *la propiedad de ciertas operaciones "vitales"*, y, por tanto, la propiedad del *sujeto que realiza esas operaciones*: el "viviente".

Partiendo, pues, de la observación de los entes vivos se deduce, primero, una noción empírica o precientífica. Los vivientes se caracterizan por *el movimiento espontáneo*.

Al decir "espontáneo" se afirma que el movimiento del viviente tiene *origen* dentro del mismo sujeto, por lo que decimos que "*se mueve por sí mismo*" y no que "es movido por otro".

"Lo vivo es aquello que *tiene dentro de sí mismo el principio de su movimiento, lo que se mueve 'solo'* sin necesidad de un agente externo que lo impulse"¹⁷.

Desde el punto de vista de la experiencia, por tanto, la noción vulgar liga la vida a *la capacidad de movimiento espontáneo*.

En otras palabras, el hombre común distingue entre un perro dormido y un perro muerto, entre un ladrillo y una cucaracha, un "ratón" de la computadora y un ratón que merodea por su casa. Y en términos vulgares se reconoce porque *el viviente es la fuente de su movimiento*.

¹⁶ R. Verneaux: Filosofía del hombre, pág. 18. Cf. También Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 123-124.

¹⁷ Yepes Stork, R., Fundamentos de Antropología, pág. 26.

Noción y caracterización científica del viviente

Desde el punto de vista científico¹⁸, se puede seguir a *Claude Bernard*¹⁹, quien define al viviente *por sus operaciones características o propias: organización, nutrición, reproducción, conservación y evolución.*

1. La *organización* consiste en la diferenciación de las partes y en la coordinación de las funciones: órganos diferentes concurren al bien del conjunto.
2. La *nutrición o asimilación* es la capacidad para transformar una sustancia inorgánica en la sustancia misma del ente viviente.
3. La *reproducción* es la división de células que culmina en un nuevo organismo semejante al primero.
4. La *conservación y la evolución* son el crecimiento y envejecimiento del ente vivo entre el momento de la concepción y el de la muerte, conservando aquél el mismo tipo específico (un caballo viejo es aún un caballo).

La noción científica de vida está vinculada a *propiedades* estructurales de tipo físico-químico²⁰ y *conductas* del estrato básico de *entes orgánicos* tal como lo describen las Ciencias Biológicas.

Desde el punto de vista científico, pues, *la vida es una particular organización de la materia*. La Biología molecular ha demostrado que mientras que la sustancia inorgánica está constituida por moléculas simples, la sustancia orgánica está formada por *moléculas extremadamente organizadas y complejas*.²¹

Orgánico se refiere a los cuerpos animados. **Inorgánicos** son los cuerpos inferiores, los inanimados, que no tienen la vida. Adviértase, no obstante, que en otro sentido se dicen **potencias o facultades “inorgánicas”** a la inteligencia y al voluntad, no en el sentido de que no sean animadas sino *porque “no tienen órganos”*, o sea son espirituales, como el alma misma del hombre.

Noción filosófica de viviente

La noción científica es insuficiente para dar razón de las formas superiores de vida.

La noción filosófica de "vida" reconoce, por una parte,
la espontaneidad del movimiento,

y, por otra parte, que el viviente *actúa no sobre otra cosa sino "sobre sí mismo"*. Así lo expresamos por el lenguaje cuando decimos que el viviente "se traslada", "se desarrolla", etc.

Aquí el "*movimiento*" no es sólo el *movimiento local* en el espacio, sino *todo cambio o paso de la potencia al acto*, en el sentido metafísico.

La noción filosófica define la vida como:

*Un cierto MOVIMIENTO;
que procede de la interioridad del sujeto: ESPONTÁNEO en cuanto a su origen;
el cual se mueve a sí mismo: INMANENTE en cuanto a su término
(Vida es capacidad de automoción)*

¹⁸ R. Verneaux: Filosofía del hombre, pág. 18. Cf. también Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 124-125.196.

¹⁹ **Bernard, Claude** (1813-1878), fisiólogo francés considerado el fundador de la medicina experimental.

²⁰ **Compuestos orgánicos:** Aquellos que contienen *carbón* y otros elementos. *Todos los cuerpos vivos poseen un genoma*, el cual constituye el conjunto de *instrucciones* necesarias para la formación del organismo. El genoma está compuesto siempre por **ácido nucleico**, normalmente **ADN** (ácido desoxirribonucleico).

²¹ Cf. Mondin, B. -L'uomo: chi è?- Parte prima, II, La vita umana, Informazioni scientifiche, pp. 54-55.

Espontáneo en cuanto a su origen. Pero *no absolutamente* espontáneo, porque el movimiento depende también de factores externos, los cuales, no obstante, no son autosuficientes para engendrar esa acción.

Inmanente en cuanto a su término. Inmanente se entiende por oposición a "transitivo" o "transeúnte", el cual *pasa* del agente a un paciente distinto de aquél.

Las *substancias inanimadas y las artificiales* son inertes. Si se mueven es porque son movidos *por otros*²²; no se mueven a sí mismos.

Vida designa *una unidad real substantiva*. El viviente es *un ente corpóreo sustancial natural (no artificial)*.

El concepto de *ente viviente* no es coextensivo al concepto de ente natural, vale decir que *no todos los entes naturales son vivientes*. Vida designa a *substancias que corresponden a grados superiores a la materia inorgánica*.

También podríamos decir²³ :

Un ente vivo es *el que recibe y transmite información*, y la vida consiste en eso, en cuanto que el viviente *se distingue de la información y permanece en algún sentido idéntico a sí mismo o en sí mismo mientras la información varía, se recibe y se transmite...*

Permanecer en sí el informante mientras el mensaje va y vuelve quiere decir que hay alguna *interioridad...* El universo (materia física, exterioridad), (en cambio), es una voz que no se oye a sí misma... No hay interioridad del universo;...es exterioridad pura, pura distensión espacio-temporal o materia.

Vida significa capacidad de realizar operaciones *por sí mismo y desde sí mismo*, o sea, *recoger y transmitir información autónomamente por parte del emisor-receptor*. Esto es lo que se denomina *inmanencia*.

Inmanencia significa que hay un *sí mismo* en el ente vivo que *permanece* siempre y en el cual permanecen también *los efectos* de las operaciones realizadas, del recoger y transmitir información.

Estar vivo quiere decir para un ente, *que se le queda "dentro" lo que ha hecho o lo que le ha pasado, o bien que lo que le pasa o lo que hace le va abriendo un "dentro"*, una *hondura*, que las cosas que le han pasado o ha hecho *no se escapan* de él... sino que su haber pasado *queda dentro* del viviente como información recibida y *lo modifican* en su capacidad de *recoger y transmitir* información precisamente porque quedan en él...

Por supuesto, este quedar dentro no es del mismo tipo para el alimento que para las sensaciones o para el saber, porque no es lo mismo recoger-transmitir una información

con un máximo de "mensaje" y un mínimo de energía, como ocurre con el lenguaje humano,

que una información con un mínimo de "mensaje" y un máximo de energía, como es el caso de la luz solar respecto de los vegetales...

(Las funciones) se ordenan en una escala en la cual *el grado más bajo* corresponde a las funciones en que se da *un máximo de energía y un mínimo de mensaje*, y *el grado más alto* corresponde a las funciones en que se da *un máximo de mensaje y un mínimo de energía*. Esta escala se corresponde también con la escala de la vida...

²² En un sentido metafísico, *todas las substancias creadas son "por otro"*, ya que en cuanto creadas dependen de Dios. Dios es el único Ser "a se" o por sí. Y por ello Dios realiza de modo supremo la noción de Vida, la espontaneidad y la inmanencia. Pero Dios Creador *participa* a las substancias vivientes, de modo finito y limitado, esa capacidad es capacidad de automoción.

²³ Choza, Manual de Antropología Filosófica, Pp. 25-29.

Analogía y grados de vivientes

Se entiende por grados o escala de vivientes *no en el sentido de que haya sólo una diferencia gradual cuantitativa sino una diferencia genérica y específica* entre los órdenes de cuerpos jerarquizados de inferiores a superiores.

Esos grados se refieren tanto a *la distribución de lo viviente en el universo* (y así decimos que hay vegetales, animales y hombres) cuanto a *la presencia en tal o cual cuerpo de uno o más grados de vida* (así en el animal está la vegetatividad, que le es común con el vegetal, y la sensibilidad, que le es propia y que la define)²⁴.

Según el *grado de inmanencia de sus operaciones*, se constituyen los diversos grados de vivientes: *los vegetales, los animales y el hombre*.

A nivel de la inteligencia espiritual y de la libertad hallamos el máximo grado de inmanencia y de espontaneidad en este mundo.

Propongo a continuación un extracto de los párrafos escritos por **Jacques Maritain**²⁵ sobre los grados jerárquicos de las sustancias creadas.

Lo primero en la *escala ontológica* es la naturaleza inorgánica; los tres siguientes son los *grados de vivientes*:

1) En lo más bajo de la escala ontológica hay un **primer grado de espontaneidad** que concierne a la naturaleza en general: toda naturaleza implica *un mínimo de espontaneidad*. Una piedra cae “libremente” cuando nada le impide seguir la ley de su gravitación, que es la de su naturaleza. En un átomo, los electrones giran “libremente” alrededor del núcleo. *Hay una espontaneidad que se encuentra en las sustancias corporales no vivientes*; éstas no son máquinas... Por tener sólo *el mínimo de espontaneidad implicado en la noción de naturaleza*, el ente corporal, en ese grado, actúa exclusivamente *regulado en cada instante por las acciones externas que se ejercen sobre él (transitividad)*.

2) Un **segundo grado de espontaneidad** se presenta en los organismos corporales vivientes de la vida vegetativa. Esta vez tenemos que ocuparnos no ya de una actividad meramente transitiva, sino de una **actividad inmanente**. Mas éste es sólo *el grado más bajo de la actividad inmanente*; se eleva en calidad ontológica, pero se ejerce por medio de la *acción de una parte del organismo sobre otra parte*; aquí la acción transitiva juega todavía un papel esencial: porque estamos aún en el dominio propio de la materia.

Y esta **actividad inmanente que usa de la acción transitiva**. La planta vive; asimila, transforma en su propia sustancia los alimentos extraídos de la tierra, en ella hay una actividad inmanente, y *está menos sometida al mundo exterior que el mineral; comienza a interiorizar las acciones que recibe del mundo exterior...*; no obstante está ligada al mundo de las acciones físicas. Puede decirse que con ella *un empuje de espontaneidad nueva, la de la vida, tiende a levantar la masa de la materia*; apenas si lo logra.

3) La vida tiene mayor perfección en las funciones que son privilegio del animal. Estamos aquí en un **tercer grado de espontaneidad**, *el grado propio de la vida sensitiva*. El vuelo del pájaro está regulado a cada instante por las sensaciones que el pájaro experimenta y por los objetos que ve. El animal actúa, se desplaza en el espacio según estructuras psíquicas, percepciones, **formas no ya dadas por naturaleza, sino recibidas intencional o inmaterialmente** por los sentidos, por el conocimiento sensitivo...

²⁴ Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 175-176.

²⁵ J. Maritain, De Bergson a Santo Tomás de Aquino, Cap. VI, Espontaneidad e independencia, edición castellana, Bs. As., Club de Lectores, pp.167-169, transcripción por H. Mandrioni en su Introducción a la Filosofía, pp. 105-106.

4) El **cuarto grado de espontaneidad** es la de la vida intelectual. El existente humano *no actúa según formas o patrones de actividad preestablecidos por su naturaleza, sino recibidos de su propia actividad de conocimiento*; pero, además, *los fines de esos actos no le son impuestos por la naturaleza*, como ocurre respecto al instinto animal, porque él es capaz de superar los sentidos, y de conocer el ser y lo inteligible; **se determina a sí mismo** los fines de su actuar. El hombre, es verdadera y propiamente *un todo (una persona)*...

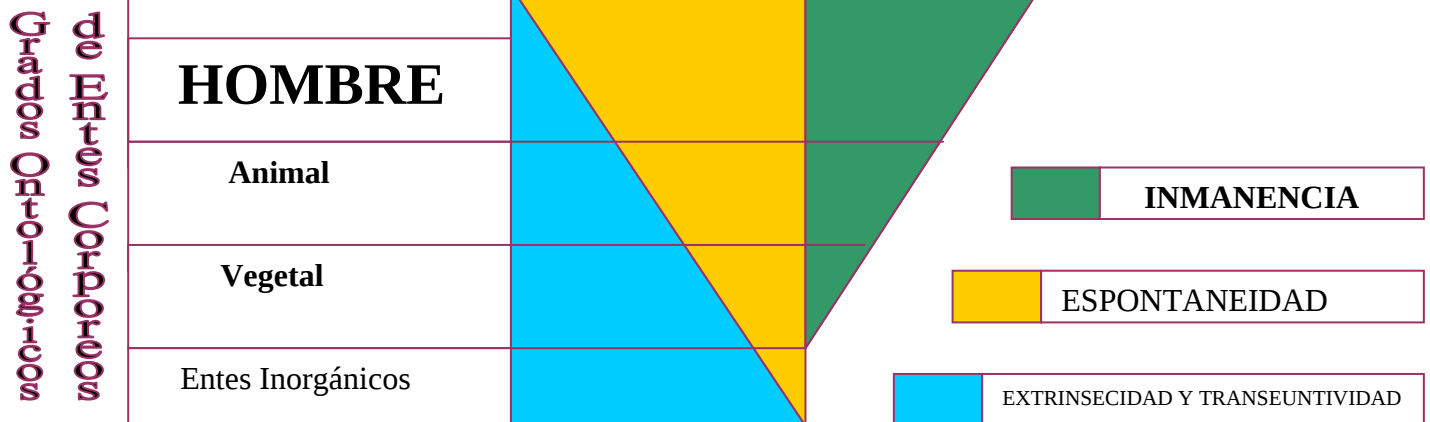
Lo propio y exclusivo de los grados de vivientes es la inmanencia. Si bien hay en los vivientes una mayor espontaneidad que en la materia inorgánica, ya en ésta hay un mínimo de espontaneidad.

El máximo de inmanencia y espontaneidad, en la línea ascendente, lo posee el hombre (dejamos de lado por el momento a Dios); por ello el hombre tiene nombre propio, es persona.

La inmanencia del hombre se manifiesta en su capacidad de conocimiento intelectual, intencionalidad, consciencia e interioridad. Ciertamente que esta inmanencia humana es muy superior a la inmanencia del conocimiento sensible en los animales y ésta, a su vez, superior a la mínima inmanencia de la vida vegetativa, privada en absoluto de la capacidad cognoscitiva.

Mientras subimos en esas *dos líneas ascendentes* paralelas, la de la espontaneidad (que se inicia en el primer grado ontológico, el de los cuerpos inorgánicos) y la de la inmanencia (propia y exclusiva de los vivientes), *cuánto más espontaneidad más inmanencia*, hay *otras líneas descendentes “inversamente proporcionales”*: la de la extrinsecidad (extrínseco se opone a espontáneo) y la transeuntividad (transitivo se opone a inmanente) y la de lo “dado por naturaleza” (se opone a lo que se determina *por sí*). Así, cuanto el viviente más “se mueve a sí mismo” y tiene más iniciativa propia, menos es “movido por otro” y menos depende de “lo dado por naturaleza”.

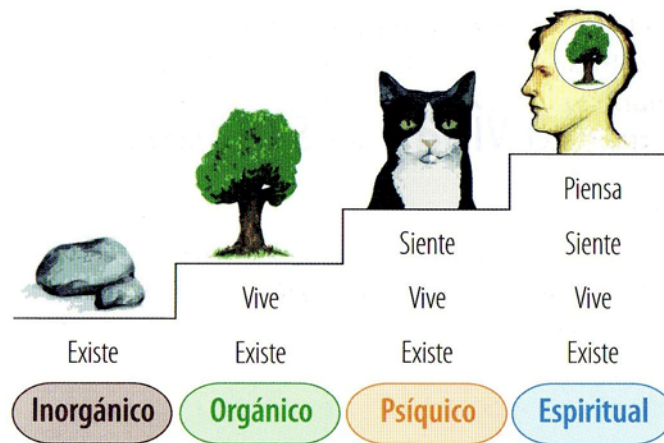
Maritain



*En el hombre la vida se hace consciente de sí misma y se distingue por los niveles espirituales y por la **dimensión social** que alcanza.*

Lo diferencia también la *actitud nueva* que el hombre asume *con relación a la vida*: *aprecia su belleza, desea mejorarla, etc.* El hombre es **patrón de su propia vida**, y puede en buena medida *controlarla, dirigirla y perfeccionarla*. La vida humana se caracteriza por una *riqueza y variedad estupendas*²⁶.

²⁶ Mondin, B. -L'uomo: chi è?, La vita humana, pp. 68-70.



3. El alma, principio de vida del viviente²⁷

Las sustancias corpóreas vivientes poseen un *principio* denominado "alma". Alma vegetativa, los vegetales; alma sensitiva, los animales; alma intelectiva, los hombres.

No hablamos todavía, específica y exclusivamente del alma humana, de la cual se probará que es espiritual, incorruptible e inmortal. Hablamos del *alma como principio de vida y de operaciones vitales de todos los vivientes*.

El alma pertenece al viviente pero *no es una sustancia* que tenga una existencia y una actividad separada del cuerpo o del sujeto. El ente vivo es una unidad. El alma es un *principio constitutivo de la sustancia viviente*. El ente vivo se mueve a sí mismo gracias al alma.

El alma es el principio y lo que distingue esencialmente a los entes vivos²⁸.

Una de las definiciones aristotélicas de "alma" afirma:

El alma es la forma (substancial) de un cuerpo organizado (viviente).

La forma *hace que el cuerpo sea tal cuerpo o el cuerpo de tal sustancia*. La forma substancial, por otra parte, *asegura la unidad y la actividad* del cuerpo.

El alma es *la forma de la sustancia corpórea viviente*.

"En las cosas, la materia tiene una *forma o ley que diferencia unas cosas de otras*. Así, la *onda de una ola o de una cascada* es la forma más o menos estable, a través de la cual discurre una materia cambiante, el agua. *Las cosas tienen una forma, propia y peculiar*. Lo importante es advertir que *los entes vivos tienen una forma más intensa* que los inertes: por decirlo así, *la forma de los entes vivos 'mueve' a la materia, la cambia, le da 'dinamismo', es una forma dinámica, 'viva'*. A esa forma que *'mueve' el cuerpo, que lo agita, que lo lleva de aquí para allá, lo hace crecer, hablar, llorar y reír, etc., la llamamos alma*".²⁹

Sólo puede haber ***una sola alma en cada viviente***. Los vegetales tienen un alma vegetativa. Los animales poseen un alma sensitiva. Los hombres poseemos un alma espiritual.

En los animales, su alma sensitiva *asume también las funciones inferiores* de la vida vegetativa. El alma humana *asume también las funciones inferiores* de la vida sensitiva y de la vida vegetativa.

El alma, aún en el caso de los vegetales y de los animales, es siempre ***inmaterial***. En el caso del alma humana, además de inmaterial es ***espiritual***. El alma vegetativa y el alma sensitiva son *inmateriales pero corruptibles*, por su *dependencia intrínseca* de la materia. El alma intelectiva es *incorruptible, subsistente e inmortal*.

²⁷ Ver Verneaux: Filosofía del hombre, misma cita: Vitalismo aristotélico, 5.

²⁸ R. Yepes Stork, Fundamentos de Antropología, págs. 34-36.

²⁹ R. Yepes, Fundamentos de Antropología, pág. 35 y nota n° 20.

El alma *espiritual no es forma inmersa en la materia*, forma que agota sus virtualidades en dar la vida al viviente, sino que es **‘excedente’ o trascendente, trasciende el orden material**³⁰.

A esta definición de alma se puede agregar otra **definición**, que también es aristotélica:

El alma es lo primero por lo que vivimos y sentimos y nos movemos localmente y entendemos³¹.

Esta definición es válida para el alma de todos los vivientes: los vegetales, los animales imperfectos que sienten pero no tienen movimiento local, los animales perfectos que sienten y tienen movimiento local, y también para el hombre.

El biólogo Aristóteles distingue los animales que están dotados solamente de movimiento de constricción o dilatación (los corales arrastrados por el agua del río) de los que son capaces de movimiento local de traslación, para lo que necesitan percepción de distancia.

El alma es aquello por lo que *primero*, o sea: *radical, básica y fundamentalmente*, vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos³².

4. Origen de la vida y de la vida del hombre

Origen de la vida en el universo³³

Las *principales teorías científicas* acerca del origen o comienzo de la vida con la aparición de las primeras sustancias orgánicas en el universo podrían clasificarse en dos grupos:

- a) Emergencia absoluta: afirman que la materia viviente procede a partir de la materia inorgánica *por azar y por las solas fuerzas* de ésta, supuesto un determinado grado de organización.
- b) Emergencia relativa: sostienen que *a partir de una materia inorgánica preexistente* y de acuerdo a una *ordenación o plan de Dios Creador*, Dios causa la aparición de las sustancias orgánicas.

Podemos afirmar:

1. Respecto de la emergencia absoluta, nuestro rechazo de las teorías materialistas que no aceptan la *heterogeneidad y superioridad* de la materia viviente. Y esto porque *un efecto jamás puede superar la virtualidad de aquello que es su causa*. Y así, la aparición de los entes vivientes no puede explicarse *exclusivamente* por la materia inorgánica como su única causa.
2. Respecto de la emergencia relativa, podemos expresar que, interviniendo Dios, y de acuerdo a *un plan o finalidad (no por azar) del mismo Dios Creador*, se puede explicar la aparición de los entes vivientes *a partir de la materia inorgánica preexistente* en el universo.

Origen y evolución de las diversas formas de los vivientes. Origen del hombre³⁴.

¿Qué decir de las teorías científicas acerca de la evolución de las especies vivientes y del origen del mismo hombre?

³⁰ Guillermo Blanco, en Estudio Preliminar al Comentario de Santo Tomás de Aquino al Libro “De anima” de Aristóteles, Buenos Aires, Arjé, 1979, pág. IX.

³¹ Tomás de Aquino, Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles, Libro II, Lección IV, n° 273.

³² Sobre la tercera definición aristotélica de alma, ver: Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 171-174.

³³ Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 224-228. Cf. también Mondin, B. - L'uomo, chi è? - Parte prima, II: La vita humana, 4. Origine della vita, pp. 61-68.

³⁴ Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 228-233.

El fijismo sostenía la *creación divina inmediata* y directa de cada una de las especies vegetales y animales (Linneo³⁵), *especies eternas e invariables* en el tiempo, y explica los cambios por la tesis de las *creaciones sucesivas* de Dios.

El evolucionismo sostiene que las actuales especies vivientes descienden, por progresiva evolución y diferenciación, de formas primitivas que se han ido modificando en el transcurso de los tiempos geológicos de modo que *lo superior y más perfecto proviene de lo inferior* (Lamarck, Darwin, etc.). El planteo del problema se remonta a los siglos XVIII y XIX³⁶.

Las teorías evolucionistas *no están necesariamente en contradicción con la filosofía* ni tampoco con la teología.

Desde la filosofía se presenta como inaceptable un evolucionismo absoluto, materialista y ateo, pero como *posible (no contradictorio)* un evolucionismo relativo que afirme a *Dios Creador*, única causa total y adecuada, agente proporcionado que imprima el *plan* al proceso evolutivo.

Este evolucionismo moderado, teísta y espiritualista, podría compatibilizarse igualmente con los datos de la fe. El hombre sería la culminación que da por finalizada la evolución de las especies.

El proceso evolutivo se considera sustancialmente acabado. Parece que habiendo alcanzado al hombre la evolución se dio por satisfecha.

Los organismos generantes fueron *instrumentos* de una acción divina que desde las formas más primitivas de la vida *va empujando la evolución* hacia su cima más alta.

La intervención de Dios para crear al hombre supone una acción *especial* con relación a la acción *ordinaria* de Dios Creador

Origen de cada persona humana individual.

¿Cómo explicamos el comienzo de cada persona humana individual?

Toda nueva persona humana (compuesto de alma y cuerpo) es fruto de la acción inmediata de Dios Creador y conjuntamente de los padres engendrantes. Dios y los padres producen al sujeto entero, los padres en cuanto el engendrado es un existente material viviente (en cuanto tiene un cuerpo), Dios en cuanto es un existente personal (en cuanto posee un alma espiritual y es persona).

La generación de los padres produce *un efecto que supera* su capacidad en cuanto que su acción es *excitada, elevada y conducida* por la acción de una causa superior (la causalidad divina). La causa principal obra *juntamente con* la causa inferior, de tal modo que *el resultado de la acción sea enteramente efecto de ambas*, obrando cada una de ellas *en su propio orden* (como el mensaje transmitido radiofónicamente)³⁷.

El comienzo de la vida humana según la ciencia³⁸

Según las actuales y definitivas informaciones de la ciencia, la fusión del óvulo materno y del espermatozoide paterno da origen al huevo o cigoto, célula única, autónoma y distinta del padre y de la madre, de la que se formarán todos los órganos del nuevo existente en desarrollo. La anidación del embrión en el endometrio (pared interna del útero materno), da comienzo a la *gestación*.

Cada célula del cuerpo humano contiene una información completa del capital genético, contenida en 23 pares de cromosomas, que a su vez contienen los genes.

³⁵ Linneo, Carl von (1707-1778), naturalista sueco.

³⁶ Cf. Gastaldi, I.- El hombre, un misterio - Bs. As. Ed. Don Bosco, 2° edición, 1986.

³⁷ Cf. Flick-Alszeghy, o. c.

³⁸ Cf. Domingo Basso, Nacer y morir con dignidad, 3° ed., Bs. As. Depalma 1991, y Pontificia Academia para la vida, Comentario interdisciplinar a la Encíclica "Evangelium vitae", Madrid, La Editorial Católica, 1996: *El estado biológico del embrión humano*, por Angelo Serra, pp. 573-597.

Dentro de cada cromosoma se almacena *información* valiosa referente a las *características del individuo*. La información contenida en los genes y almacenada en los cromosomas se denomina genotipo.

El conjunto de los genes constituye el *patrimonio hereditario*. Son fragmentos de mayor o menor tamaño de ADN (ácido desoxirribonucleico).

En el momento de fundirse los *gametos masculino y femenino*, cada uno de ellos aporta un determinado número de cromosomas con sus respectivos genes: 23, de los cuales 22 son homólogos y uno *heterólogo o determinante del sexo*. Cuando los 23 cromosomas paternos se encuentran con los 23 maternos, *toda la información necesaria y suficiente para definir las cualidades de un existente humano concreto* que se llamará Pedro o María se halla ya reunida. Forman una nueva célula de 46 cromosomas (huevo o cigoto).

La vida humana comienza en ese momento. Aquello que procede de gametos y cromosomas humanos no puede ser más que humano. El **cigoto** es una célula diversa de los dos gametos que contribuyeron a formarla. La fecundación extra corpórea (bebé de probeta) es una demostración experimental de que el existente humano comienza en el momento de la fecundación o concepción.

Después de la fecundación no puede señalarse ningún momento de cambio radical que autorice a opinar que ahí, y no antes, recién empieza la vida humana. No hay desarrollo cuantitativo o cualitativo que permita señalar un momento posterior al cigoto en el que se acceda a la condición humana.

¿Cuándo existe una vida humana individual?

Existe una vida humana individual desde el momento de la fecundación y el cigoto es ya un hombre en acto aunque en pleno desarrollo. Que el cigoto es independiente lo demuestra el hecho de que la implantación puede realizarse no solamente en el lugar normal previsto por la naturaleza (endometrio) sino también en la misma trompa de Falopio o en la cavidad abdominal, en condiciones no favorables, pese a lo cual puede llegar a subsistir (embarazos ectópicos). El embrión humano se desarrolla completamente por sí mismo y posee una increíble vitalidad incluso fuera de su entorno natural.

La anidación (alrededor del día 7°) *no añade nada a la programación del nuevo individuo.* En las fases más precoces del desarrollo embrionario existen células con *actividad nerviosa*, bastante antes de que se pueda adivinar la formación de un cerebro elemental.

El comienzo de la vida humana según la filosofía³⁹

¿Cuál es, pues, el momento de la infusión del alma espiritual y de la constitución ontológica de la persona?

Teniendo en cuenta las certezas científicas referidas anteriormente, se debe afirmar que la animación retardada debe ser definitivamente dejada de lado. *No hay razones para negar en el microscópico embrión, desde el momento mismo de su conformación celular, la presencia de su propia alma espiritual.*

Desde ese primer momento se debe hablar de una persona, sustancia individual de naturaleza racional (aunque en desarrollo).

La animación inmediata es un hecho definitivamente confirmado.

Siempre habrá algo que escapa a la experimentación pura. La biogenética no podrá nunca, por sí sola, establecer el momento (preciso) de la constitución de la persona humana. El asunto de la persona está vinculado con la infusión del alma espiritual. *Dios crea e infunde el alma en el cigoto*, formado por la fusión de los dos gametos masculino y femenino.

³⁹ Basso, D., Nacer y morir con dignidad, 3° ed., Bs. As., Depalma 1991. Cf. también: Lejeune, Jérôme, conferencia en Círculo Médico de Paraná, 14-VIII-1986; Juan Pablo II, Encíclica Evangelium Vitae, 1995.

“Evitar el riesgo de un difundido *reduccionismo genético*, que tiende a identificar a la persona exclusivamente con la referencia a la información genética y a su interacción con el ambiente. Es necesario confirmar que *el hombre siempre será más grande que todo lo que conforma su cuerpo*; de hecho, lleva la fuerza del pensamiento... Se demuestran llenas de significado las palabras de un gran pensador que fue también un valiente científico, Blaise Pascal: “El hombre no es más que un junco, el más endeble de la naturaleza, pero es *un junco pensante*” (Pensamientos, 347). Cada ser humano es *mucho más que una singular coincidencia de informaciones genéticas que le son transmitidas por sus padres*. La procreación de un hombre *no podrá reducirse* nunca a una mera reproducción de un nuevo individuo de la especie humana, como sucede con un animal. Cada vez que aparece una persona se trata siempre de *una nueva creación*”⁴⁰.

5. El término de la vida humana: La muerte⁴¹

La muerte no aparece como un acontecimiento simple que suprime de un solo golpe todas las funciones vitales. *No se puede considerar que exista vida humana cuando no existe ya vida neurológica* (muerte real = muerte del encéfalo).

“Existe una sola ‘*muerte de la persona*’, consistente en la *total desintegración de aquel complejo unitario e integrado que es la persona en sí misma*. La muerte de la persona es un *evento que no puede ser directamente verificado por ninguna técnica científica ni metódica empírica*. Pero, la experiencia humana enseña también que la muerte de un individuo produce inevitablemente *signos biológicos*”.

“El reciente *criterio de constatación de la muerte*, el de la *cesación total e irreversible de toda actividad encefálica*, si es aplicado escrupulosamente, no aparece en contraste con los elementos esenciales de una correcta concepción antropológica”⁴².

Desde el punto de vista filosófico, la muerte consiste en la *separación del alma y del cuerpo*.

El *alma espiritual*, incorruptible e inmortal, por su misma naturaleza simple y subsistente, inicia una nueva fase de su existencia. La *materia* del cuerpo humano, cumplido su ciclo, no deja de existir sino que *se transforma*.

La sintomatología de la muerte no es determinada ni por la filosofía ni por la teología sino por las ciencias experimentales biofisiológicas, ya que *las causas de la muerte no proceden del alma espiritual sino del cuerpo orgánico*. Dado un cierto grado de decadencia en el organismo, el agregado celular que forma el cuerpo no es ya adecuado a su función de parte del compuesto sustancial humano, y éste *se disocia* en sus dos elementos.

¿En qué momento (preciso) se produce la separación? Este problema no tiene una respuesta definitiva. Como no es fácil determinar el momento exacto de la muerte, tampoco lo es la del momento de la separación del alma y del cuerpo.

Lucas Lucas⁴³ define la muerte como *la pérdida total e irreversible de la capacidad global de integrar y coordinar las funciones del organismo, físicas y mentales, en una unidad funcional*. El organismo humano funciona como un todo en el que todas las funciones están armonizadas en un sistema unitario. Un individuo puede considerarse muerto cuando ha perdido total e

⁴⁰ Benedicto XVI, Discurso a los participantes en el congreso científico internacional “Las nuevas fronteras de la genética y el riesgo de la eugenesia” organizado por la Academia Pontificia para la Vida, 23 de febrero de 2009.

⁴¹ Cf. Domingo Basso “Nacer y morir con dignidad”. Cf. también Mondin, L’uomo: chi è?, Parte seconda, capítulo IV: Morte e immortalità, pp. 383-407.

⁴² Juan Pablo II, Discurso al XVIII Congreso Internacional de la Sociedad de Trasplantes, Roma, 20 de agosto de 2000.

⁴³ Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 253 y ss.

irreversiblemente su unidad interna, la unidad orgánica. Esta unidad funcional del organismo humano depende esencialmente del *encéfalo* (que comprende tres partes: cerebro, cerebelo, bulbo raquídeo), por lo que su quiebra irreparable e irreversible indica la muerte de la persona. La muerte del encéfalo adecuadamente diagnosticada es una *indicación cierta* de la cual se puede concluir (deducir) la muerte de la persona.

Hay que evitar tanto el reduccionismo biológico como el reduccionismo espiritualista. La muerte humana tiene un significado metaempírico y no puede quedar reducida a un conjunto de eventos biológicos empíricamente constatables. Mientras haya vida hay que atribuirla al alma espiritual humana, aunque la persona haya perdido la posibilidad de ejercitar muchas de sus facultades. Sólo de la integración del saber biológico y el filosófico deriva la respuesta definitiva sobre qué es la muerte humana.

La muerte es pérdida de unidad, separación. El cadáver no es hombre, porque está informado por otra forma sustancial. La muerte es crisis de la unión sustancial que es todo hombre. El organismo biológico del cadáver se hace objeto, algo distinto de lo que era como cuerpo viviente de un hombre.

No es sólo el cuerpo el que muere sino el hombre, todo el hombre, cuerpo y espíritu. No es sólo un dato biológico, sino que toca a la persona en lo más hondo de su vida individual e interpersonal.

IV. CLASIFICACIÓN DE LOS FENÓMENOS PSÍQUICOS

1. De la acción humana a su fuente: Noción de potencia⁴⁴ o facultad; ontología, distinción y clasificación

Nuestro punto de partida, como lo más conocido, son *las acciones u operaciones* del hombre, de donde procedemos, como *del efecto a la causa*, a develar las potencias o facultades psíquicas. Éste es el *orden genético de nuestro estudio*, aunque no el orden ontológico, ya que no puedo explicar el efecto si antes no afirmo la causa. Después de arribar a las potencias o facultades retornamos a las acciones, que vemos causadas por aquellas.

Todas las acciones u operaciones humanas siempre se muestran como *específicamente humanas*, aún las que son “*orgánicas*”, es decir las que no pueden ser realizadas sin el órgano corpóreo. Y hay actividades que realiza este existente mixto que son *puramente espirituales*, por lo que arribaremos a *la inteligencia y la voluntad* como potencias o facultades *inorgánicas* del hombre.

A partir de las acciones humanas, advertimos también que

algunas son *recolectoras*, en cuanto ingresan e incorporan el mundo, “*lo otro*” que está frente al hombre, el *objeto*, en el interior del hombre mismo como *sujeto*: las potencias o facultades *cognoscitivas o representativas*,

otras acciones, en cambio, *sacan al hombre de sí y lo llevan a unirse a las cosas*: las facultades o potencias *apetitivas tendenciales*.

En la acción humana se puede distinguir, igualmente⁴⁵:
la operación inmanente
y el hacer transeúnte o transitivo.

Operación inmanente o intransitiva es aquella cuyo efecto queda y perfecciona a la misma causa que la origina.

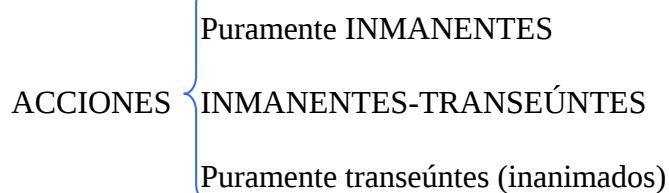
⁴⁴ Sobre las potencias cf. Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 136- 166.

⁴⁵ Cf. Basso, D. - Los principios internos de la actividad moral, págs. 69-70.

Acción transeúnte o transitiva es aquella cuyo efecto resulta *fuera* de la causa productora. En las operaciones inmanentes importa sólo “*la perfección de quien obra*”, en las acciones transitivas se apunta también a “*la perfección de la obra*” (el producto).

Todas las potencias o facultades cognoscitivas y apetitivas ejercen operaciones inmanentes, porque *parte de su efecto queda en el sujeto*. Pero, aunque sean *formalmente inmanentes*, también pueden ser *virtualmente transeúntes* cuando producen *un efecto fuera* de la misma facultad.

En realidad, en los vivientes, que se definen por la inmanencia, y por excelencia en el hombre, *hasta las acciones transeúntes o transitivas tienen alguna dimensión inmanente*, por lo que podríamos llamarlas *acciones “inmanentes transeúntes”*. Sólo los cuerpos inorgánicos ejercen y están sometidos a la *pura transitividad*.



Cuando aludimos al trabajo, la técnica o el arte, la religión o la moral, hablamos de *actividades específicas propias o distintivas del hombre*. Profundizaremos aún más, buceando en búsqueda de las *causas de ese actuar del hombre* (lo que no es explícito a la ciencia experimental): *las potencias o facultades*.

Para una clara y correcta clasificación de los fenómenos psíquicos, conviene distinguir entre *los actos* (acciones, conductas, comportamientos, operaciones) y *las fuentes de esos actos* (principios, causas, poderes, capacidades, potencias, facultades).

Supuesta la *necesidad de una correcta clasificación* de los fenómenos psíquicos, proponemos *la clasificación por potencias o facultades*.

Tenemos que admitir la existencia de las potencias o facultades por un razonamiento sencillo. La conciencia nos atestigua que realizamos ciertos actos psicológicos; por tanto, tenemos la *capacidad o potencia* de realizarlos. Si comprendemos lo que las cosas son, es porque poseemos la capacidad de comprender, la inteligencia⁴⁶.

Etimológicamente, el término *potencia* procede del verbo latino "*posse*", que significa *poder*. Los términos latinos "*facultas*" y "*potestas*" significan *fuerza*.

En rigor habría que hablar de potencias, ya que el término *facultad* se usa hoy para referirse a una capacidad aprendida y compleja de hacer algo: tocar el piano, escribir a máquina, etc., o más bien *una habilidad*⁴⁷.

Las potencias o facultades son poderes o fuerzas inmediatamente ordenadas a producir actos, acciones⁴⁸.

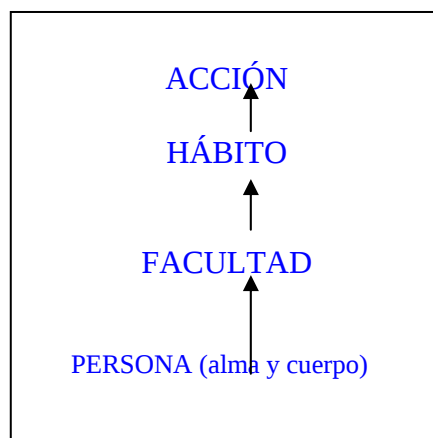
Veremos otras tres definiciones de POTENCIA o FACULTAD:

POTENCIA O CAPACIDAD OPERATIVA de acción transitiva o inmanente.

PRINCIPIO INMEDIATO MEDIANTE EL CUAL EL SUJETO DA ORIGEN A DIVERSOS ACTOS.

CAUSA EFICIENTE INSTRUMENTAL DE LAS ACCIONES DEL SUJETO.

Principio es aquello que da origen a otra cosa. Una potencia o facultad es *un principio próximo de operación*. El *principio remoto* es el hombre mismo, que actúa *por* sus potencias o facultades⁴⁹.



Principio es aquello de lo que algo procede de cualquier modo. Toda causa es principio pero no todo principio es causa.

La *causa*, en general, se define: *el principio positivo de donde algo procede realmente con dependencia en el ser*.

Hay varias especies de causas. Destacamos *la causa eficiente* y *la causa final*.

En el proceso de realizar una escultura, por ejemplo, tenemos:

1. *El artista*, de donde comienza el movimiento destinado a formar esa estatua: *la causa eficiente*.
2. *Lo que se proponía el artista (mueve o atrae al artista) o la estatua terminada: causa final o fin hacia el que tiende el agente*.

La *causa eficiente* se divide en *causa principal* y *causa instrumental*.

⁴⁶ Cf. Verneaux: Filosofía del hombre, Capítulo XVI: Facultades y hábitos, página 205.

⁴⁷ Cf. Blanco, G. "Curso de Antropología Filosófica", Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 143 y nota 31.

⁴⁸ Cf. Basso: Los principios internos de la actividad moral- Bs. As., CIEB, 1991-cap.I.

⁴⁹ Verneaux: Filosofía del hombre, Capítulo XVI: Facultades y hábitos, páginas 205-206.

Causa eficiente principal es la que actúa según su propia naturaleza y a la que se atribuye la totalidad del efecto causado.

Causa eficiente instrumental es la que obra en tanto que usada como un medio por la causa principal, por ejemplo una herramienta del escultor.

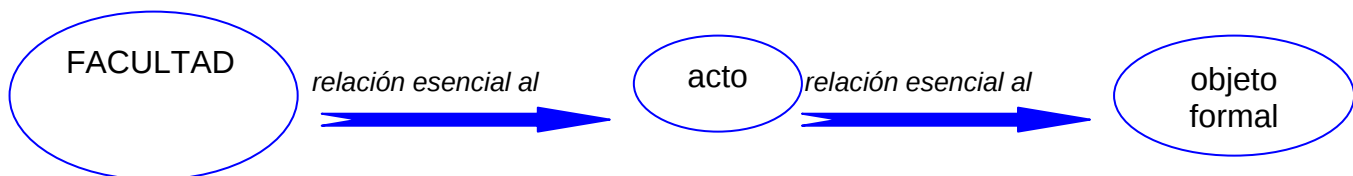
Hay *instrumentos unidos (o conjuntos)* sustancialmente a la causa principal, como son *las potencias o facultades* y órganos del hombre. Hay *instrumentos extrínsecos* a la causa principal, como la lapicera en mano del escritor.

Una potencia o facultad es un instrumento, como la mano, una herramienta, una lapicera, un cuchillo, un bastón, una espada.

Las potencias o facultades se distinguen por sus objetos formales⁵⁰

Dicen *relación constitutiva o esencial*, a sus actos y a un *objeto propio* que las especifica y distingue.

Consta por experiencia que en el compuesto humano existen diferentes energías o potencias. Las potencias sólo se conocen a través de sus actos; y estos, a su vez, se distinguen por sus objetos. Se distinguirán en el hombre tantas potencias o facultades diversas como objetos formalmente distintos en sus actividades encontremos.



El sujeto de las potencias o facultades es el hombre, el compuesto humano. El sujeto de las potencias o facultades es único.

Las potencias o facultades no tienen existencia propia, no pueden existir "en sí mismas". Solamente tienen ser "en" la substancia, fundadas sobre ella. Lo que existe es el hombre, pero el hombre tiene diversas potencias o facultades. Las potencias o facultades no actúan por sí mismas. Es el hombre quien actúa por las potencias o facultades.

Hablando propiamente, no debería decirse que "los sentidos perciben", que "la inteligencia comprende", que "la voluntad quiere", sino que "*el hombre siente, comprende y quiere por sus diversas potencias o facultades*"⁵¹.

Todo lo que el hombre hace o padece se debe atribuir y apropiar al sujeto o persona. Decimos, pues, que este hombre ve, oye, piensa, goza; y no que sus ojos vean o que sus oídos oyen, etc.

Clasificación de las potencias o facultades

- 1) Desde el punto de vista del sujeto: Orgánicas (todas menos la inteligencia y la voluntad) o inorgánicas, anorgánicas o espirituales (**inteligencia y voluntad**).

⁵⁰ Cf. Basso, D. Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica, Bs. As, CIEB, 1991. Cf. también Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, pág. 152 y ss.

⁵¹ Santo Tomás de Aquino, De Veritate 2, 6, ad 3.

- 2) Desde el punto de vista de los grados de vida: potencias o facultades **vegetativas** (nutritiva, aumentativa y reproductora), **sensitivas** (sentidos externos e internos, apetitos sensitivos y facultad locomotiva) o **intelectivas** (inteligencia y voluntad).
- 3) Desde el punto de vista del modo en que actúan: potencias o facultades **cognoscitivas o representativas** (sentidos externos e internos, inteligencia) y potencias o facultades **apetitivas o tendenciales** (todas las vegetativas, apetitos sensitivos: concupiscible e irascible, facultad locomotiva y apetito racional o voluntad).

2. Potencias y operaciones de la vida vegetativa en el hombre⁵²

El hombre tiene la capacidad de acciones a nivel de la vida vegetativa: alimentarse, crecer, reproducirse. El principio último que causa esas acciones es la única alma espiritual, en cuanto asume también funciones inferiores de la vida vegetativa⁵³.

Se puede presentar la clasificación de las acciones a nivel de la vida vegetativa de este modo: *de nutrición, de aumento y de generación*.

Nutritiva: Tiene por objeto la transformación del alimento en la sustancia del sujeto que se alimenta y la conservación del viviente en la estructura adquirida. Está *en orden a la conservación del individuo biológico. Es la función principal pero no la única función para la conservación de la individualidad biológica; hay otras funciones además de la nutrición*, como la regeneración de los tejidos, la elaboración de vitaminas o la elaboración de defensas.

Aumentativa: También llamada *de desarrollo o crecimiento*. Tiene por objeto la *adquisición de la figura espacial o totalidad cuantitativa que corresponde a cada individuo de la especie*. Es la potencia que *dirige activamente el proceso de crecimiento o aumento sustancial y diferenciación de las partes del organismo* hasta la adquisición de la figura o cantidad que corresponde al *tipo medio* de la especie.

Generativa: También llamada *reproductiva*. Tiene por objeto *traer a la existencia individualidades biológicas nuevas de la misma especie* (semejantes), una vez que el viviente llega a un suficiente desarrollo.

La razón de ser de la *generación* con respecto al conjunto de los vivientes es la *conservación de la especie*. Mediante la reproducción, el individuo *remedia su imperfección o caducidad*. En el hombre, la obligación de reproducirse se refiere a la humanidad en general, pero no a cada individuo, ya que *algunos pueden permanecer solteros o célibes* por razones superiores sin afectar a lo dicho anteriormente.

La *nutrición* es la más elemental y necesaria de las funciones vitales, sin la cual no sería posible ni el crecimiento ni la generación.

Entre las tres funciones existe un orden. El crecimiento completa la nutrición y es su efecto inmediato. Esta lleva al viviente hasta su perfección o desarrollo, y ambas tienen por fin la generación, punto culminante de la vida vegetativa⁵⁴.



⁵² Cf. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, Págs. 198-200.

⁵³ Cf. Verneaux, o.c., cap.I, págs. 28-29.

⁵⁴ Cf. además de Mons. G. Blanco, Casaubón: Nociones generales de Lógica y Filosofía, Bs. As, Estrada, 1985, pp. 144-145.

Las funciones o actividades vegetativas presuponen una *causa instrumental intermedia* que son las potencias o facultades. De donde se ha de concluir que existen en el hombre **tres potencias o facultades vegetativas: nutritiva, aumentativa y generativa.**

A nivel de la vida vegetativa (común y semejante a la de los vegetales) no hay distinción entre potencias o facultades cognoscitivas-representativas y apetitivo-tendenciales. *El conocimiento como fenómeno psíquico aparece recién a nivel de la vida sensitiva* (común y semejante a la de los animales). En el nivel de la vida vegetativa se puede hablar de una tendencia o apetito pre-cognoscitivo del cuerpo orgánico⁵⁵.

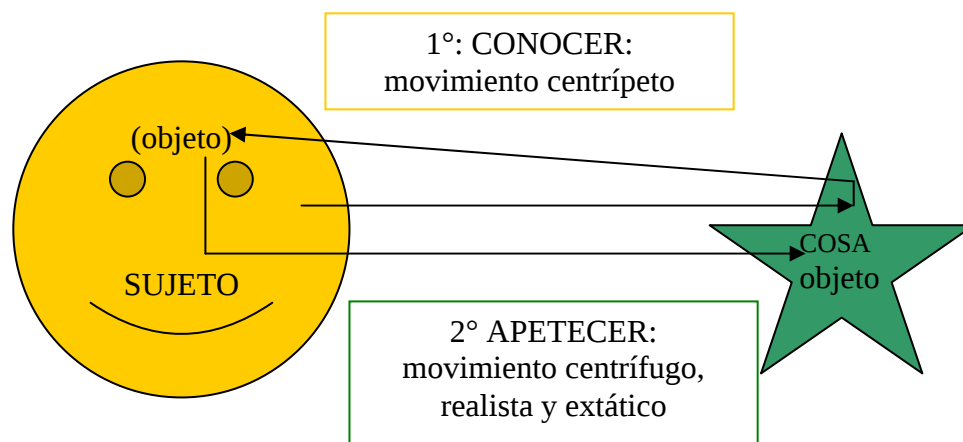
3. El conocimiento y el apetito como ejes fundamentales de la vida sensitiva y espiritual

Todas las potencias o facultades humanas de los niveles sensitivo y espiritual pueden ser clasificadas en torno a un eje o polo cognoscitivo-representativo y otro eje o polo apetitivo-tendencial. El modo de comportarse de las potencias o facultades agrupadas en uno u otro eje es diferente. Las potencias cognoscitivas actúan cuando son estimuladas por su objeto con *causalidad eficiente*; las potencias apetitivas operan cuando son movidas por su objeto con *causalidad final*.

Las potencias o facultades cognoscitivo-representativas son centrípetas; las potencias o facultades apetitivo-tendenciales son centrífugas.

Las primeras representan interior o intencionalmente algo exterior (*salen de sí para volver hacia sí*); las segundas, *van hacia ese algo exterior real en sí*.

Por las primeras miro, imagino o me pienso comiendo un sándwich; por las segundas, me muevo y tiendo a la consecución o realización: a comer el sándwich; y no sacio mi hambre con la mera fantasía o idea del sándwich. Por eso se dice que las potencias o facultades apetitivo-tendenciales son extáticas y realistas.



Las potencias o facultades cognoscitivo-representativas cumplen funciones psíquicas que *son anteriores* a las funciones de las potencias o facultades apetitivo-tendenciales: la *apertura* a un mundo.

La tendencia o apetito es *despertada* como consecuencia y en relación a esa apertura al mundo. Y a la tendencia se sigue naturalmente el movimiento o desplazamiento local hacia el objeto apetecido (locomoción). La secuencia será, por consiguiente:

CONOCIMIENTO $\Rightarrow$ APETITO O TENDENCIA $\Rightarrow$ LOCOMOCIÓN

⁵⁵ Cf. Choza: AF, pp. 168-170.



Conocimiento



Apetito o Tendencia



Locomoción

El apetito o tendencia *que sigue* al conocimiento será *del mismo nivel y apertura* que el conocimiento al que sigue. Así, los *apetitos sensitivos* corresponden al conocimiento sensible de los sentidos externos e internos; y el *apetito racional* (voluntad) *sigue* a la inteligencia.

1º: conocimiento sensible $\Rightarrow$ -2º: apetitos sensitivos
 1º: conocimiento racional $\Rightarrow$ -2º: apetito racional (voluntad)

Esta *secuencia* será *instintiva* (*determinada* de forma innata y *necesaria*) en el animal y *libre* en el hombre, incluso respecto de sus apetitos sensitivos, que pueden ser ordenados o imperados por la voluntad aunque no sin cierta dificultad. En el animal, el conocimiento *determina* al apetito; en el hombre, el conocimiento *inicializa*, pero sin determinarlo, al apetito racional, que se define como *autodeterminación*.

El conocimiento *mueve* al apetito como *causa final*. Sin embargo, el apetito también puede influir sobre la facultad cognoscitiva, moviéndola *eficientemente* a conocer más el objeto deseado o amado. O sea que hay *una causalidad o influjo recíprocos* entre las potencias o facultades cognoscitivas y las apetitivas, aunque *siempre obrarán primero las potencias o facultades cognoscitivas* y será verdad que “nadie desea o ama lo que en alguna medida no conoce” (o, como expresa aquel dicho: “ojos que no ven, corazón que no siente”).

Podemos representar gráficamente la *clasificación de las potencias o facultades* del hombre y su ordenación, dibujando dos líneas rectas verticales, paralelas, en forma de *ejes*, y poniendo, en torno a cada una, los nombres de las potencias o facultades *cognoscitivo-representativas*, en la de la izquierda, y de las *apetitivo-tendenciales* en la otra; ubicando en el plano horizontal superior las potencias o facultades espirituales y en el plano inferior las orgánicas.

La esfera superior es la que corresponde a la *vida intelectual o espiritual*, la esfera inferior a la *vida sensitiva*. El plano más bajo, el de la *vida vegetativa*, se reduce al eje o polo tendencial o apetitivo (precognoscitivo) y, tanto en el animal como en el hombre, sus funciones son asumidas por las potencias o facultades superiores, especialmente para la mediatización del conocimiento, del que ella está privada.

Las *flechas bidireccionales* que se mueven de derecha a izquierda y de izquierda a derecha hablan de la relación del conocimiento y apetito de cada nivel.

Las *flechas bidireccionales* que suben y bajan en el eje o polo cognoscitivo o representativo señalan la comunicación que existe entre las potencias o facultades cognoscitivas de la esfera sensitiva y de la esfera espiritual.

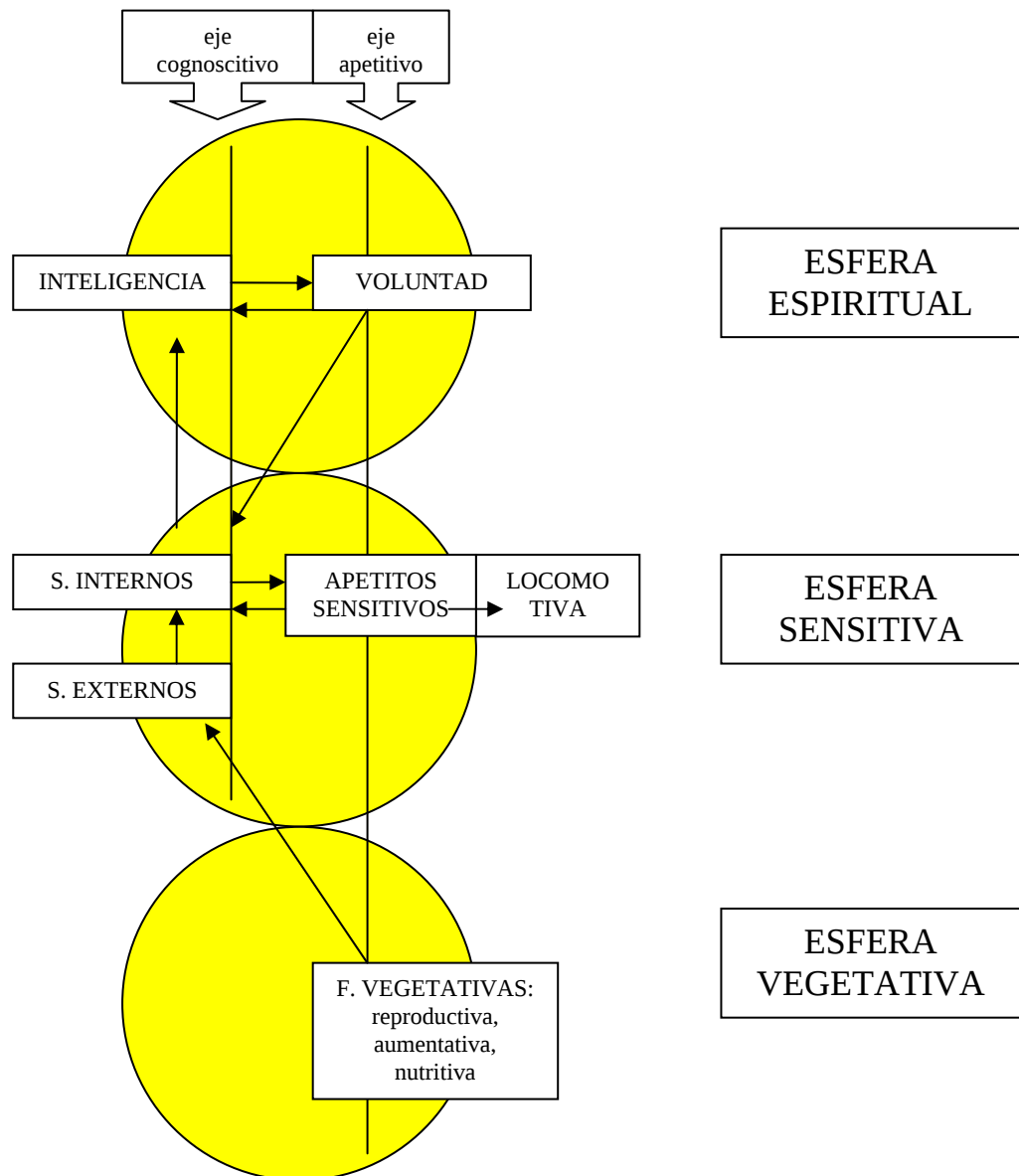
En el eje cognoscitivo, todas las potencias o facultades implicadas están unidas orgánicamente en el acto llamado *percepción*, que engloba *desde los sentidos externos hasta la inteligencia*.

La *flecha ascendente* indica el primer movimiento de la inteligencia humana, el inicio a partir del *singular sensible* y la culminación en la abstracción intelectual de la *esencia universal*. Todo lo que entra en el psiquismo ingresa necesariamente por los sentidos externos y *no hay nada en el intelecto ni en la sensibilidad interna que no haya pasado por los sentidos externos*.

La *flecha descendente* del eje cognoscitivo señala el conocimiento reflejo (segundo movimiento) de la inteligencia acerca de la actividad de los sentidos y el conocimiento, también reflejo, del intelecto que del concepto universal *retorna al singular* (como un viaje de vuelta).

En el *eje apetitivo*, los apetitos sensitivos y el apetito racional pueden comulgar cuando el *querer* de éste adhiere al *deseo* de aquél, o pueden diferenciarse y entonces la voluntad puede ejercer *dominio "político"* sobre el apetito concupiscible o el irascible (pero *indirecto*, a través del conocimiento sensitivo).

Iremos completando y desarrollando este gráfico en las siguientes unidades temáticas, para tratar de los sentidos externos, los sentidos internos, los apetitos sensitivos, la inteligencia y la voluntad.



4. El conocimiento

Es un hecho que *hay entes dotados de conocimiento y otros que no lo están.*

En el fenómeno del conocimiento, aparecen los siguientes *elementos*:

se enfrentan un sujeto *cognoscente* y un objeto *conocido*;

entre ambos términos se establece una *relación* originada en la *actividad simultánea* de cognoscible y cognoscente que podemos expresar recurriendo a comparaciones:

contacto local (palpar),

posesión (com-prender, captar, conquistar, adquirir, abarcar, dominar, no escapársenos algo),

alimentación (tragar, asimilar, devorar, rumiar, libro indigesto, metérselo en la cabeza);

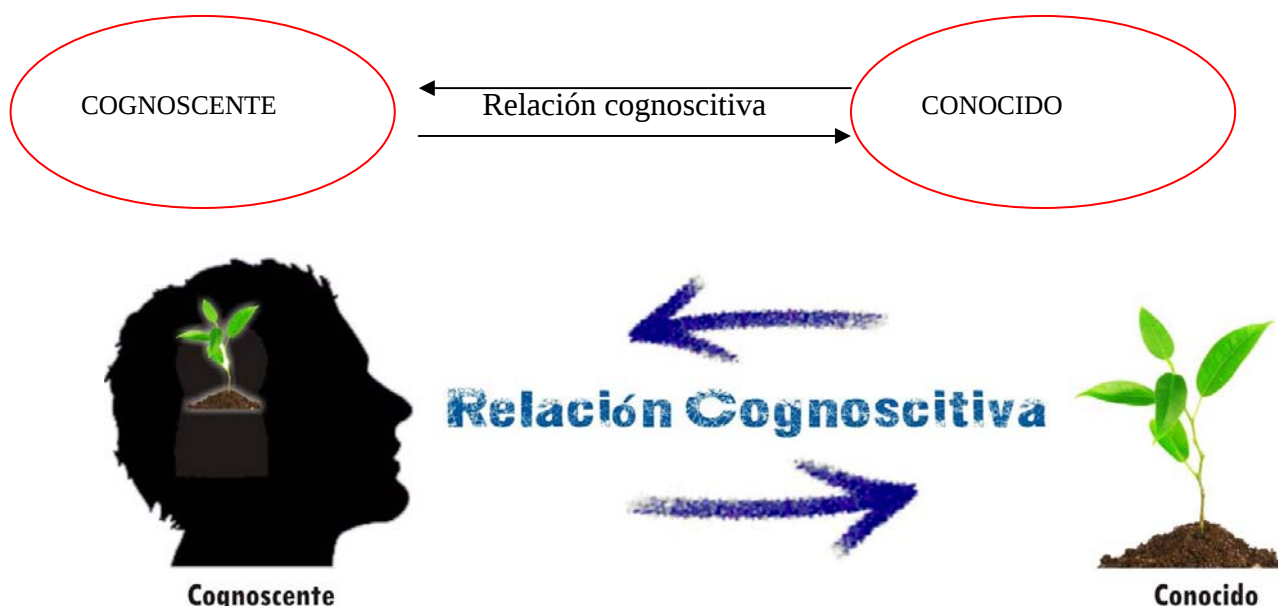
apertura del cognoscente respecto de los cognoscibles como condición previa (espíritu abierto o amplio, mente limitada, estrecha, cerrada que se abre más o menos);

el resultado es la entrada del cognoscente en lo cognoscible (penetración de la mente)

y la irrupción de lo cognoscible en el cognoscente (una lección memorizada ha entrado en la mente).

El proceso une cognoscente y conocido pero sin abolir su dualidad.

El conocimiento es un devenir por el que dos se hacen uno pero esta unificación respeta la distinción y dualidad de los términos que vincula. La representación de lo conocido es una presencia, no es “lo que conozco” sino “por lo que conozco” algo⁵⁶.



De acuerdo a esto⁵⁷:

- 1) El conocimiento es una **actividad vital**, por tanto **espontánea e inmanente**.
- 2) El conocimiento es una **relación** entre un **sujeto** (yo) y un **objeto** (no-yo).
- 3) El conocimiento es una **unión intencional**. Esta unión es radicalmente distinta de la síntesis física y química. En el conocimiento, el sujeto, aún permaneciendo él, capta lo otro, convertido para él en objeto, como distinto, como diferente de él. Y esta captación es una asimilación: el objeto se hace presente al sujeto, el sujeto se convierte en él. Es lo que expresa la fórmula: “conocer es hacerse lo otro en cuanto otro”⁵⁸.



⁵⁶ Cf. P. Grenet: Qué es el conocimiento- Bs. As., Columba, 1967.

⁵⁷ Verneaux, o. c., páginas 38-40.

⁵⁸ Juan de Santo Tomás: Cursus Philo. De Anima IV,1.

El conocimiento como **apertura e interiorización**: Lo que viene hacia el sujeto es “la forma” de las cosas. El conocimiento se presenta como una *apertura al mundo* e implica una *riqueza cualitativa del existente que conoce* frente al que no conoce⁵⁹.

Respondiendo a la pregunta *¿cómo es posible el conocimiento?*⁶⁰, afirmamos que las condiciones de posibilidad son los siguientes:

- 1) *Se requiere entre los dos términos (la cosa como objeto y la potencia o facultad como sujeto) una cierta proporción, comunidad o parentesco*⁶¹. Pues, si no hubiera nada en común, todo contacto, toda asimilación serían imposibles. En el conocimiento del mundo, la realidad existe "en sí" "fuera" del sujeto, independientemente de él, y la cosa no entra real y físicamente dentro del sujeto sino *a través de una representación u objeto impresa en el sujeto por acción del objeto*⁶².
 - 2) *El conocimiento procede a la vez de la acción de la cosa (objeto) y de la naturaleza del sujeto; implica una doble relatividad, respecto del objeto y del sujeto.*
 - 3) *El conocimiento humano capta algún aspecto de las cosas o alcanza la realidad bajo alguno de sus aspectos.*
 - 4) *El acto directo del conocimiento no versa sobre la representación (imagen o concepto) de la cosa (objeto) sino sobre la cosa: la representación no es "lo que es conocido", sino "aquello por lo que el objeto es conocido". La misión de la representación no es detener la mirada sino *dirigir la mirada* sobre la cosa (objeto).*
 - 5) *El conocimiento supone la inmaterialidad de los términos, objeto y sujeto. La presencia de las cosas conocidas en el sujeto cognoscente no es material sino *inmaterial o intencional*. La condición de la recepción cognoscitiva de las formas es precisamente la *inmaterialidad**⁶³.
 - 6) *Habrà, pues, tantos grados de conocimiento como grados de inmaterialidad. De hecho, la experiencia solamente nos presenta dos grados de conocimiento, el sensible y el intelectual. El primero tiene un objeto concreto, singular, material. El otro tiene un objeto abstracto: la esencia abstracta de las cosas; la inteligencia, es *inorgánica (anorgánica) y espiritual*, aunque *dependiente operativamente* del cuerpo.*
- El conocimiento es un acto **vital, espontáneo** en cuanto a su origen, **inmanente** en cuanto a su término, por el que un sujeto (viviente espiritual, sensitivo o mixto, nunca un vegetal o un cuerpo inorgánico) **se hace intencionalmente** (inmaterialmente) (**presente algún aspecto de las cosas**).
- 7) *Conocer no es pura pasividad; supone actividad del cognoscente. La pasividad se refiere a que la potencia o facultad es impactada o *medida por* el objeto. Conocer es obrar, es una actividad pero es una acción especial, "sui generis"*⁶⁴.

⁵⁹ Blanco, G.: Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 464-465.

⁶⁰ Verneaux, o. c., páginas 40-43.

⁶¹ Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 88, 1 ad 3.

⁶² Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 88, 1 ad 2.

⁶³ Blanco, G.: Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Pág. 465.

⁶⁴ Cf. Simon, o. c.

5. Noción y clasificación de los apetitos⁶⁵

Definimos el apetito como *inclinación, tendencia, amor hacia algo*⁶⁶. Las nociones de *apetito* y *bien* son correlativas. *El bien es el término de un apetito; el apetito es una tendencia hacia un bien*. El bien es *relativo al* apetito; el apetito es *relativo a* un objeto, el cual debe poseer una perfección capaz de satisfacer el apetito, una cualidad real que lo haga amable.

*El apetito es realista y extático: versa sobre el bien en sí, real, tal como lo es concretamente; no se satisface con bienes imaginarios o puramente ideales*⁶⁷. El apetito *se dirige a las cosas mismas*.

El conocimiento es propio de los vivientes superiores, mientras que *el apetito se encuentra en todo ente*, incluso en los cuerpos inanimados. Toma diversas formas según que

se despierte espontáneamente, con independencia de todo conocimiento, porque es innato a la naturaleza del ente: apetito natural.

o se despierte por un conocimiento y resulte de él: apetito elícito.

En el plano sensible podríamos reservar el nombre de *necesidad* a un apetito natural y consciente, por oposición al *deseo*, apetito elícito despertado por la apreciación de un bien. Las dos formas a menudo se interfieren: tengo hambre y experimento la necesidad de un alimento cualquiera; después, al percibir un pastel, lo deseo.

En todo ente, incluso no dotado de conocimiento, existen tendencias que se dirigen a ciertos bienes o fines. Estas tendencias derivan no del conocimiento, sino *de la naturaleza del ente*.

*Los apetitos naturales son **innatos***, inscritos de algún modo en la naturaleza misma del ente.

El **valor del apetito natural** está en que el apetito natural se dirige hacia el bien en sí, y, *siendo ciego, no puede equivocarse ni desviarse*.

El **apetito elícito** es el que resulta del conocimiento de un bien. Por lo tanto, *solamente existe en los entes vivos dotados de conocimiento*.

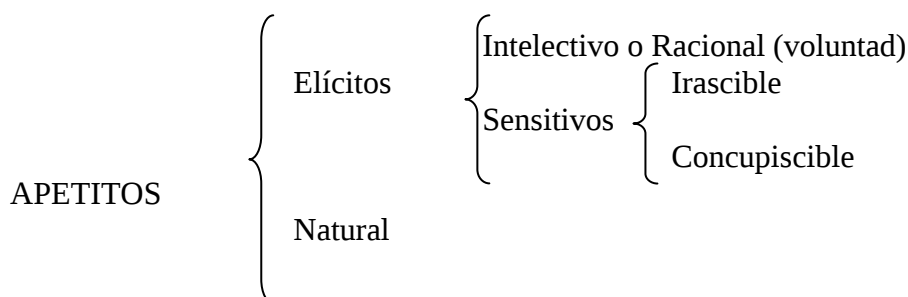
Por lo tanto, a las tendencias naturales innatas se superponen las *tendencias que se siguen del conocimiento*.

El apetito elícito se dirige hacia *lo que parece bueno*. Su valor depende del valor del conocimiento que lo excita y orienta. Si el conocimiento es verdadero, significa que lo que parece bueno *es bueno*. Si el conocimiento es erróneo, lo que parece bueno en realidad no es bueno.

Los apetitos elícitos *se clasifican según la especie de conocimiento del que derivan y, en definitiva, según la naturaleza del objeto*.

Habrán *apetitos elícitos sensitivos*, que derivan del conocimiento sensible y se dirigen a un *objeto o bien concreto*;

y un *apetito elícito racional o intelectual*, que tiene por objeto el bien concebido de un modo abstracto por la inteligencia.



⁶⁵ Verneaux, o. c., páginas 43-51.

⁶⁶ Tomás de Aquino, De Veritate, 22, 1.

⁶⁷ Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 19, 6, ad 2; I, 16, 1; De Veritate, 2, 1.

6. Caracteres⁶⁸ y clasificación de las potencias sensitivas en el hombre

Las potencias sensitivas del hombre son *orgánicas* y *pasivas*.

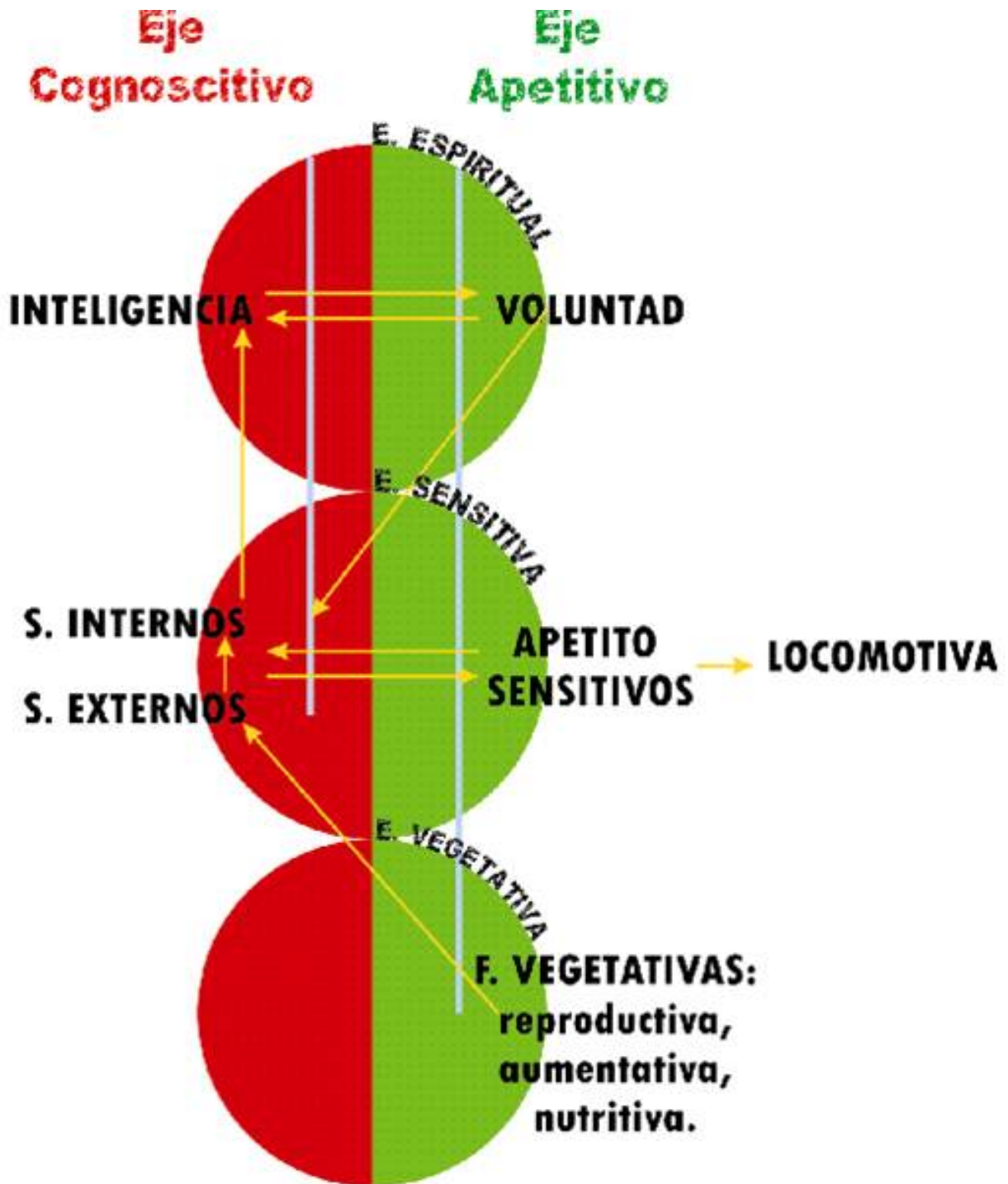
- Son **orgánicas** porque radican en órganos corpóreos y materiales.
- Son **pasivas-activas**, porque no pueden actuar si antes no son *determinadas por los objetos*, o sea que son activas respecto de su propio acto porque *primero son receptoras* de la *causalidad de los objetos*.

Las potencias o facultades sensitivas se agrupan unas en torno al *eje cognoscitivo-representativo* y otras al *eje apetitivo-tendencial*.

Al primer grupo (cognoscitivo-representativo) pertenecen los **sentidos externos** (vista, oído, olfato, gusto, tacto; o incluyendo también los sentidos térmico, de dolor, cenestésico, cinestésico y del equilibrio) y los **sentidos internos (sentido común, imaginación, memoria, estimativa o cogitativa)**.

El segundo grupo (apetitivo-tendencial) incluye los **apetitos sensitivos (concupiscible e irascible)** y la **potencia locomotiva**.

⁶⁸ Sobre los caracteres de las potencias sensitivas puede verse: Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 252-254.



UNIDAD VI

LAS POTENCIAS PSÍQUICAS DE LA ESFERA SENSITIVA DEL HOMBRE

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE EXTERNO

Comenzaremos con el estudio de la sensación, acto propio de los sentidos externos, para pasar a considerar después la potencia o facultad y su objeto formal.

1. La sensación

El acto propio de los sentidos externos es la sensación.

Se puede ver⁶⁹, en primer lugar, la naturaleza de la sensación.

Con respecto a **la naturaleza de la sensación**, se pueden hacer cuatro afirmaciones:

1. **La sensación es un fenómeno psíquico** (vital, inmaterial, espontáneo, inmanente).

2. **La sensación es un acto de conocimiento sensible que revela un aspecto de algo.**

3. La sensación es un conocimiento relativo

El conocimiento sensible es relativo a un objeto y también es relativo a un sujeto. Que la sensación es relativa a un objeto significa que existe sólo por esta relación que lo constituye como conocimiento de esto o aquello. Que la sensación es relativa al sujeto significa:

Que es relativa a la naturaleza de cada uno de los sentidos: cada uno de ellos, según su constitución, obra una selección.

Que es relativa al estado del sentido: salud, fatiga, saturación, lesión, etc.

Que es relativa a las otras sensaciones que la preceden o acompañan.

Que es relativa a la atención, y por tanto, a lo que gobierna nuestra atención, las tendencias y la voluntad (en cierta medida no vemos más que lo que nos gusta y solamente oímos lo que queremos oír).

4. **La sensación es una intuición** (un conocimiento inmediato de una cosa concreta presente).

Y como *conclusión*, siguiendo la definición aristotélica⁷⁰, afirmamos que **la sensación es el acto de conocimiento intuitivo, común al que siente y lo sentido, que revela un aspecto de la naturaleza de algo concreto, real y presente.**

Valor del conocimiento sensible externo⁷¹:

1. El sentido es infalible respecto de su objeto propio.

La tesis queda delimitada a la *infalibilidad del objeto formal directo y propio* del sentido. El sentido *no se equivoca respecto de su objeto propio sino por una corrupción o una indisposición de su órgano.*

⁶⁹ Verneaux, Filosofía del hombre, pp.58-64.

⁷⁰ Cf. Aristóteles, De Anima, III, 2: "actus communis sensati et sensus".

⁷¹ Cf. Verneaux, R.: Epistemología general o crítica del conocimiento, tercera parte (Las tesis esenciales del realismo), capítulo primero (La sensación).

Una verdadera sensación es necesariamente una sensación verdadera, aunque no permita siempre hacerse un juicio verdadero sobre la cosa. El daltónico se equivoca sobre el color porque es ciego para ciertos colores. El enfermo febril se equivoca sobre el sabor de la miel porque la miel llega a sus papilas mezclada con el humor amargo de su boca. Un bastón metido en el agua parece roto porque los rayos luminosos están realmente desviados por la refracción. Un papel blanco visto a través de un cristal rojo parece rojo porque es realmente una luz roja la que llega al ojo. En todos los casos, el sentido percibe correctamente lo que lo impresiona.

2. Los sentidos externos son la única función de conocimiento que nos pone en contacto con lo real existente.

La sensación es una *intuición de lo real*. Son *criterio de realidad*. La realidad de lo sensible y la existencia del mundo exterior son evidentes, no necesitan ser demostradas.

La sensación es un acto por el que la conciencia se abre al mundo.

La evidencia sensible *revela ciertos accidentes de los cuerpos*, ciertas cualidades, como los colores, y ciertos aspectos cuantitativos, como la figura. Pero el conocimiento sensible no queda limitado a los accidentes exteriores de los cuerpos.

Los sentidos perciben, a su manera, es decir, *en forma concreta y singular, la existencia y la naturaleza de las cosas*.

Conocer una cualidad es conocer la substancia, porque la cualidad no existe en sí. Los accidentes revelan la substancia que los “soporta” o los “sostiene”.

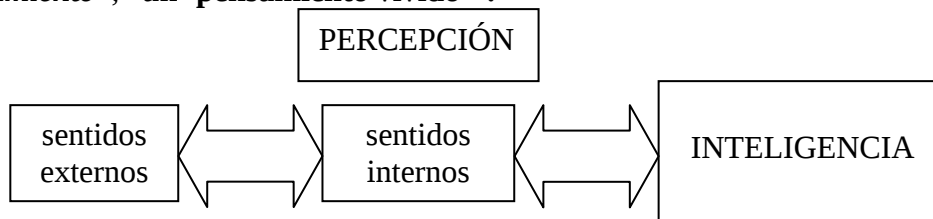
Y el objeto de los sentidos *no es algo subjetivo*; lo sensible, *está en acto independientemente del sentido*. El realismo de las cualidades sensibles es evidente.

Distinción entre sensación y percepción

Afirma el filósofo Cornelio Fabro⁷² que la percepción es “*la aprehensión de un conjunto configurado*”.

Para Fabro, la percepción realiza “un cierto *proceso constructivo (de) unificación objetiva y fenomenal*”. Y atribuye la percepción “al sujeto en su integridad, a la persona”, quien para ella *pone en acto “todas las facultades aprehensivas, sensitivas e intelectuales al mismo tiempo”*.

Por lo mismo, concluye que “**la percepción es una cierta ‘síntesis’ vivida de sensibilidad y de pensamiento**”, “un ‘pensamiento vivido’”.



La sensación es conocimiento, captación, aprehensión intencional primera e inmediata de una cualidad sensible ya del medio ya del propio organismo.

Es un cierto darse cuenta del objeto, previo a toda reproducción interior de lo percibido en representación o imagen (función de la imaginación, sentido interno).

El *influjo determinante de los objetos* sobre los órganos sensoriales (potencias pasivas) produce en la potencia una *impresión presentativa del objeto*.

El objeto ejerce una *causalidad* sobre la *potencia pasiva* para sacarla de su indeterminación y pone en la potencia *presencia intencional de objeto*. Es la *forma, figura del objeto impresa* (como el sello en la cera, como un rastro o huella) en la potencia o facultad, forma que posee una *relación de semejanza objetiva* con lo real.

⁷² Cf. Fabro, C.: Introducción al problema del hombre, Madrid, Rialp, 1982, pp. 45-57.

Por su *papel instrumental* para determinar a la potencia, la forma cognoscitiva impresa se llama también “*medio por el cual*”. Y es designada igualmente como: *forma presentativa de objeto* o simplemente *impresión*. Es una *pre-imagen*.

La potencia + la impresión = capacidad de conocimiento sensible externo.

La producción de imágenes (formas cognoscitivas sensibles *expresas*) comienza recién en el segundo de los sentidos internos, la imaginación. En las imágenes se trata de una expresión *representativa* (no sólo presentativa) de la cosa devenida objeto.

De modo que tenemos 2 *estructuras cognoscitivas sensibles*, una impresa (pre-imagen) y otra expresa (imagen). Después estudiaremos las 2 estructuras cognoscitivas *inteligibles*: una impresa (pre-concepto) y otra expresa (el concepto). En total son 4 las estructuras cognoscitivas, dos a nivel sensible, dos a nivel inteligible.

Lo impreso y expreso manifiestan en cada nivel *el inicio y el término* del proceso de conocimiento, *lo imperfecto y lo terminado*.

Las formas o estructuras cognoscitivas sensibles, como los sentidos que por ellas conocen, no son puramente materiales sino *inmateriales*. Los sentidos poseen órganos materiales pero hay en ellos *algo “inmaterial”*. Es obvio que no se trata de lo “inmaterial espiritual”, propio de la inteligencia.

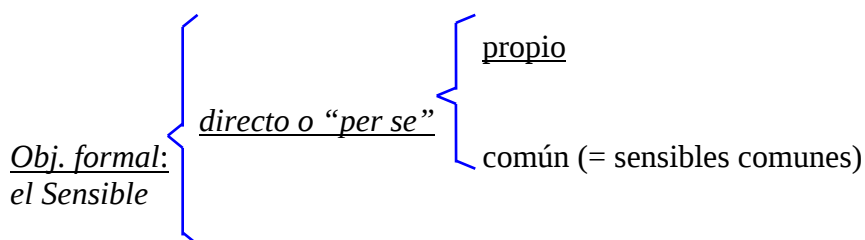
Y por la misma razón se dicen inmaterial el alma sensitiva y el alma vegetativa, no porque sean espiritual e incorruptible, sino porque ellas, si bien no pueden existir sin la materia, *no ocupan lugar ni se reducen a la cantidad dimensiva y extensa*.

2. El objeto de los sentidos externos⁷³

Procederemos en segundo término a estudiar el *objeto formal*, que es el que especifica el acto y la potencia o facultad. Como el objeto y el sujeto son correlativos, no podemos estudiar el uno sin el otro.

Desde un punto de vista biológico muy amplio, podemos decir que la *función de los sentidos externos* consiste en *poner al ente vivo en relación con el medio físico en el que tiene que vivir y al que tiene que adaptarse*. Todos los sentidos externos concurren en este fin. Diremos, pues, en general, que *el objeto de los sentidos es el medio físico, o el universo material, o el conjunto de los cuerpos con los que el hombre está en relación*.

Pero, como las cosas que podemos sentir son innumerables, nos vemos obligados a considerar, *dentro de la amplitud de todo lo que es sensible, el aspecto en que las cosas se aparecen a los sentidos externos*. Y eso es lo que denominamos **objeto formal: los sensibles**.



⁷³ Seguimos el texto de Verneaux.

Sensibles son *cualidades* de las cosas físicas, concretas, singulares, que están ahí y que tienen la capacidad de mover un órgano de los sentidos externos y así ser captado por el conocimiento sensorial.⁷⁴

El **objeto formal directo o “per se”** es lo que un sentido externo percibe en razón de su naturaleza o por constitución.

El objeto formal “per se” de los sentidos externos se divide a su vez en *objeto propio* y *objeto común*.

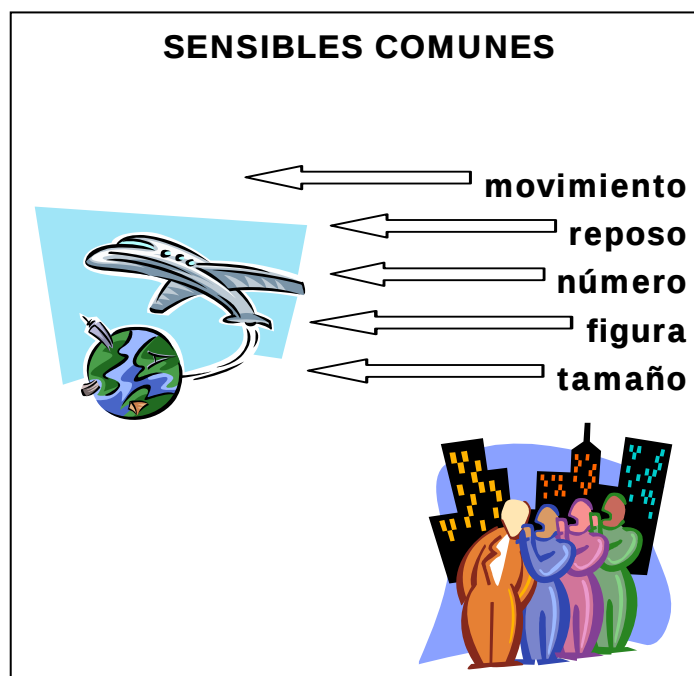
El **objeto propio** es el objeto formal estricto y el que fundamenta la distinción entre los diversos sentidos externos, el que *es perceptible sólo por un sentido*.

El *sensible propio* es la cualidad sensible que es *exclusiva* de un sentido externo y que *especifica* ese sentido (objeto formal propio *especificador*); motor que impacta al órgano de ese sentido e inicia el proceso (nótese el aspecto pasivo de la potencia o facultad a este respecto); lo que *primero y esencialmente* percibe ese sentido.

El objeto de los sentidos externos se refiere a *cualidades sensibles reales capaces de producir en los órganos de aquellos una alteración o pasión*. La *pasión, modificación o alteración del sujeto del organismo animal o humano a través de sus órganos especializados receptores, inicia un proceso que culmina en el acto perceptivo*.

El **objeto formal común** es aquel que puede ser percibido por varios sentidos externos, cada cual en o por su objeto propio. Cada sentido, pues, capta el objeto común a su manera: así el movimiento es percibido por la vista como variación en la posición de manchas de color, por el oído como variación de los sonidos, etc.

Aristóteles encuentra cinco especies de *sensibles comunes*: **el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño**.



3. Los sentidos externos en cuanto potencias o facultades

⁷⁴ Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pp. 262-264.

3.1. Existencia de los sentidos externos

Por el *camino analítico-inductivo*⁷⁵, a partir de las operaciones se prueba la existencia de los sentidos externos como potencias o facultades. Estos se distinguen y clasifican a partir de sus objetos formales propios.

Los *antiguos* distinguían *cinco sentidos*: el sentido de los colores (la vista), el de los sonidos (el oído), el de los sabores (el gusto), el de los olores (el olfato), el de la resistencia (el tacto). Pero entendían al *tacto como un género* que comprende diversas especies.

La *Psicología Experimental* diferencia los siguientes sentidos externos: *vista, oído, olfato, gusto, tacto (presión), térmico, de dolor* -todos ellos de *sensibilidad periférica*, o sea que reciben estímulos del mundo exterior-; y en la *sensibilidad profunda* -estímulos del cuerpo y sensaciones más difusas-: sentidos *cenestésico u orgánico* (*objeto*: cansancio, hambre, sed, bienestar, descanso, fortaleza, ahogo, presión alta o baja, palpitación, sueño, euforia, depresión, lo relativo a los aparatos digestivo, circulatorio, respiratorio, genital), *cinestésico o del movimiento, del equilibrio u orientación* (capta la relación del cuerpo y el espacio: vértigo, equilibrio, sensaciones en ascensor o avión).

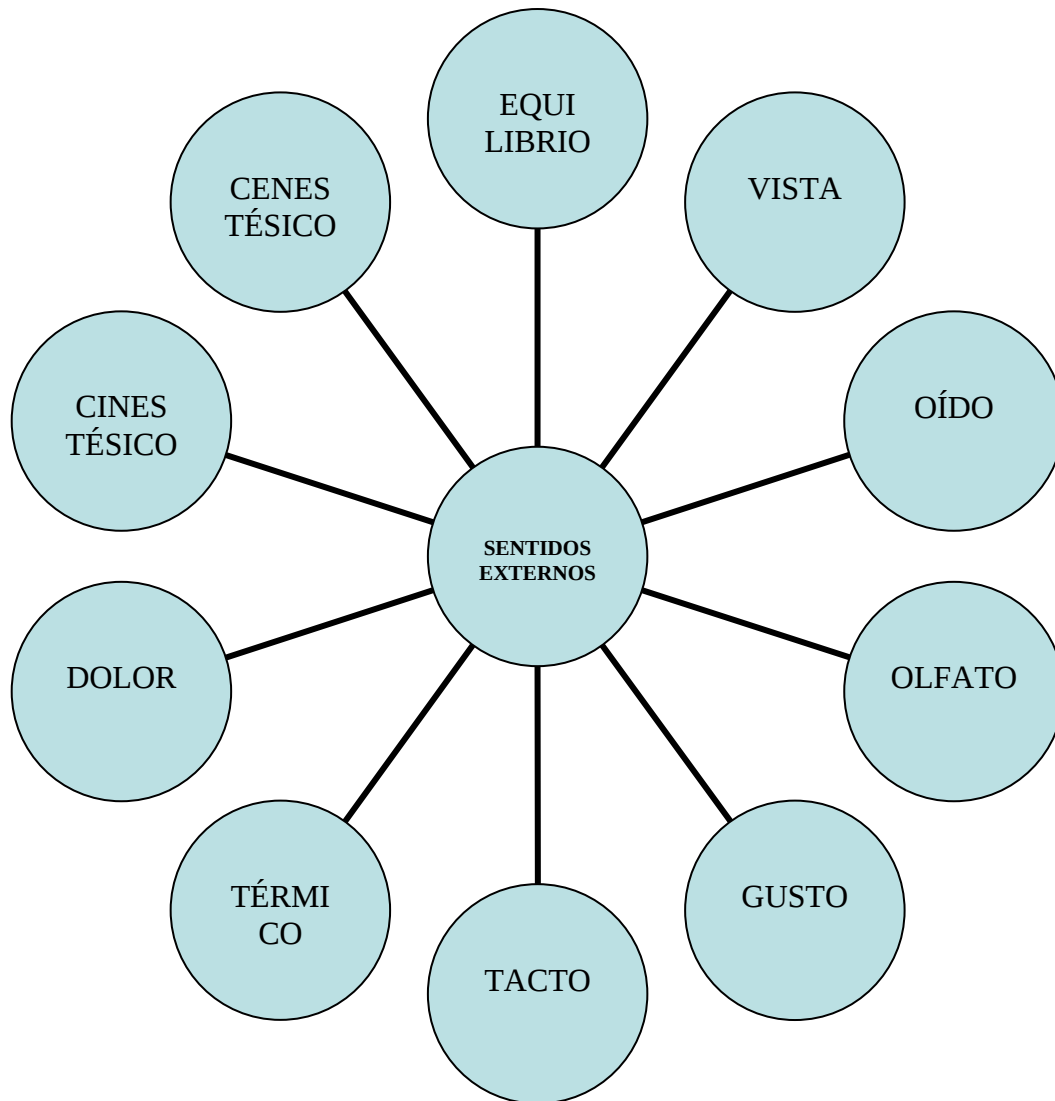
En todos los sentidos la *Fisiología* reconoce un *factor físico excitante o estímulo* (cosa exterior o medio físico) que acciona sobre un *órgano sensorio receptor* (en la periferia o en el interior del organismo); luego los *nervios aferentes centrípetos transmisores*, que propagan la información desde la periferia al centro; y por fin: un *centro nervioso receptor encefálico*.



Sentido externo es aquél que, estando en la interioridad de nuestro organismo o en la exterioridad de nuestra piel, capta *inmediatamente* una cualidad física del universo⁷⁶.

⁷⁵ Cf. Verneaux, Filosofía del hombre, pp.56-57.

⁷⁶ Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 284.



3.3. Naturaleza de los sentidos externos⁷⁷

- a) **Los sentidos externos son *potencias o facultades*.**
- b) **Los sentidos externos son *potencias o facultades pasivas-activas*.**
- c) **Los sentidos externos son *orgánicos*.**

Los sentidos externos son potencias o facultades, y en cuanto tales son capacidades para actuar, son *activas*. Pero los sentidos entran en actividad, y pasan de la potencia al acto, *sólo cuando son movidos o excitados desde fuera*. Por lo que afirmamos que los sentidos externos son potencias o facultades (en cuanto tales: *activas*) también *pasivas*.

Los sentidos externos no son ni puramente corporales ni espirituales.

No son puramente corporales o materiales, porque no se reducen al órgano. En efecto, si el órgano no está *animado*, a pesar de ser excitado, no proporcionará sensación.

Pero los sentidos *tampoco son espirituales*. La inmaterialidad de la intencionalidad a nivel sensible no es espiritualidad, aunque se habla de inmaterialidad para señalar *algo más sutil* (como el viento o la respiración) dentro de la materia.

⁷⁷ Filosofía del hombre, pp.57-58.

“Sentir compete al compuesto”. La fórmula completa es: “Sentir no es propio del cuerpo solo, ni del alma sola, sino *del compuesto*”⁷⁸.

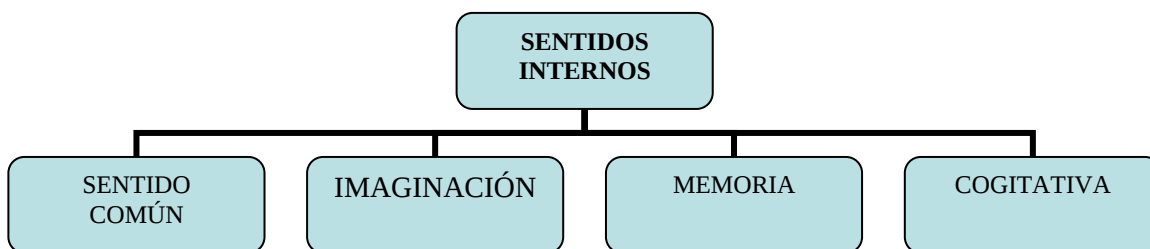
Los sentidos externos son potencias de tipo dinámico-operativo que informan o animan determinados órganos o materia viviente especializada en orden a una función cognoscitiva en contacto inmediato con lo real. El principio operativo total productor de los actos intencionales del conocimiento sensorial comprende la capacidad inmaterial y el órgano.

La distinción entre sentidos externos y sentidos internos (que también son orgánicos) no está en la exterioridad o interioridad del órgano sino en la relación de *inmediatez o mediatez con lo percibido*. Los sentidos externos están *en contacto inmediato* con una realidad física exterior. Los sentidos internos reciben, y representan interiormente lo que *mediante* los sentidos externos conocen y se hace presente.

O, lo que es lo mismo, la diferencia entre los sentidos externos y los internos consiste en el hecho de que *los primeros trabajan sobre un material de orden físico y, transformándolo, lo hacen entrar en el orden psíquico del conocimiento*; mientras que *los internos trabajan ya sobre un material psíquico con el fin de unificarlo y estructurarlo*⁷⁹.

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE INTERNO

1. Concepto y clasificación de los sentidos internos⁸⁰



Si observamos la *percepción*, acto de conocimiento complejo que se inicia con las sensaciones de los sentidos externos pero que no se reduce a ellas, advertimos la presencia intencional y la representación interior de la cosa que es conocida a través de estas mediaciones, reconocida en el pasado y ponderada o evaluada.

A partir de estas acciones cognoscitivas llegamos a discernir otras *cuatro capacidades sensitivas internas que continúan el trabajo de los sentidos llamados externos*. No hay otra explicación de la existencia de un objeto que es percibido sensiblemente en forma unificada (tarea del sentido común), ubicado en el tiempo del sujeto (por la memoria) y estimado concretamente de modo positivo o negativo (por la cogitativa).

El *objeto formal* de los sentidos externos es *exterior* al sentido (las cualidades sensibles de los cuerpos); el objeto formal de los sentidos internos es, en cambio, *un estado de consciencia (interior)*.

Los sentidos externos están *en contacto inmediato* con la realidad. Los internos, en cambio, están *en contacto con la realidad de modo mediato*: mediante los sentidos externos.

⁷⁸ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 77, 5.

⁷⁹ R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 107.

⁸⁰ Cf. Para preparar este subsidio se han usado sin cuidado crítico varias fuentes: Verneaux, Choza y G. Blanco.

Los sentidos internos son potencias o facultades cognoscitivas sensibles por las que el sujeto (el animal o el hombre) *continúa* el trabajo iniciado por los sentidos externos en cuanto a hacer presente intencionalmente algo de la realidad.

Dentro de los sentidos internos se diferencian **cuatro capacidades o facultades**:

Dos de ellas actúan en presencia de la realidad conocida o de los estímulos físicos exteriores (sentido común y estimativa-cogitativa); dos en ausencia de la misma (imaginación y memoria).

Dos de los sentidos internos tienen por objeto mediato cualidades sensibles (sentido común e imaginación); dos, en cambio, conocen cualidades relacionales (no propiamente sentidas) como la relación al presente-pasado (memoria) o el valor concreto de utilidad-nocividad en relación al futuro previsto (estimativa-cogitativa). Los objetos del sentido común y la imaginación se llaman *cualidades sentidas*. Los objetos de la memoria y la estimativa-cogitativa son *cualidades relacionales (no sentidas o sobresentidas)*.

Los objetos formales y principales funciones de los sentidos internos son:

del *sentido común* = la *unificación* de las *sensaciones* de los sentidos externos;

de la *imaginación* = la *representación* sensible mediante la *imagen*;

de la *memoria* = el *reconocimiento* del *pasado* en cuanto pasado;

de la *estimativa-cogitativa* = el *valor concreto utilidad-nocividad* (y *practicidad*).

2. Sentido común o central

Lo que el sentido común es (su naturaleza)

Es la *primera capacidad funcional de la sensibilidad interna, término común* de los procesos especializados de la sensibilidad externa (como el *tronco* a las ramas de un árbol o *fuerza común* que recibe el agua a través de cinco tubos) donde confluyen, se unifican y *recomponen* los datos provenientes diversificadamente de los sentidos externos. Es como el *centro, raíz o principio* de la sensibilidad.

Se diferencia de los sentidos externos en que el sentido común o central *no versa sobre las cualidades sensibles de las cosas sino sobre nuestras sensaciones de ellas*. Su objeto formal es un *estado de consciencia: las sensaciones de los sentidos externos*.

Funciones del sentido común

a) Síntesis sensorial objetiva (función sintético-perceptiva)

Unifica las distintas cualidades sensibles de un mismo objeto (color, gusto, tamaño, etc.). *No añade nada* a lo que los sentidos externos perciben, pero *experimenta, prueba, compara y discierne* las sensaciones o actos propios de los diversos sentidos externos y sus objetos (actuando como si fuera un juez) y hace la *síntesis sensorial* de los datos percibidos.

A esta percepción unificada no la puede realizar ninguno de los sentidos externos. La unificación de los diversos campos sensoriales no puede realizarse desde un solo campo sensorial (porque la vista no oye ni el olfato ve, etc.). De esta manera, Aristóteles prueba la existencia de este sentido interno que él llamó sentido común.

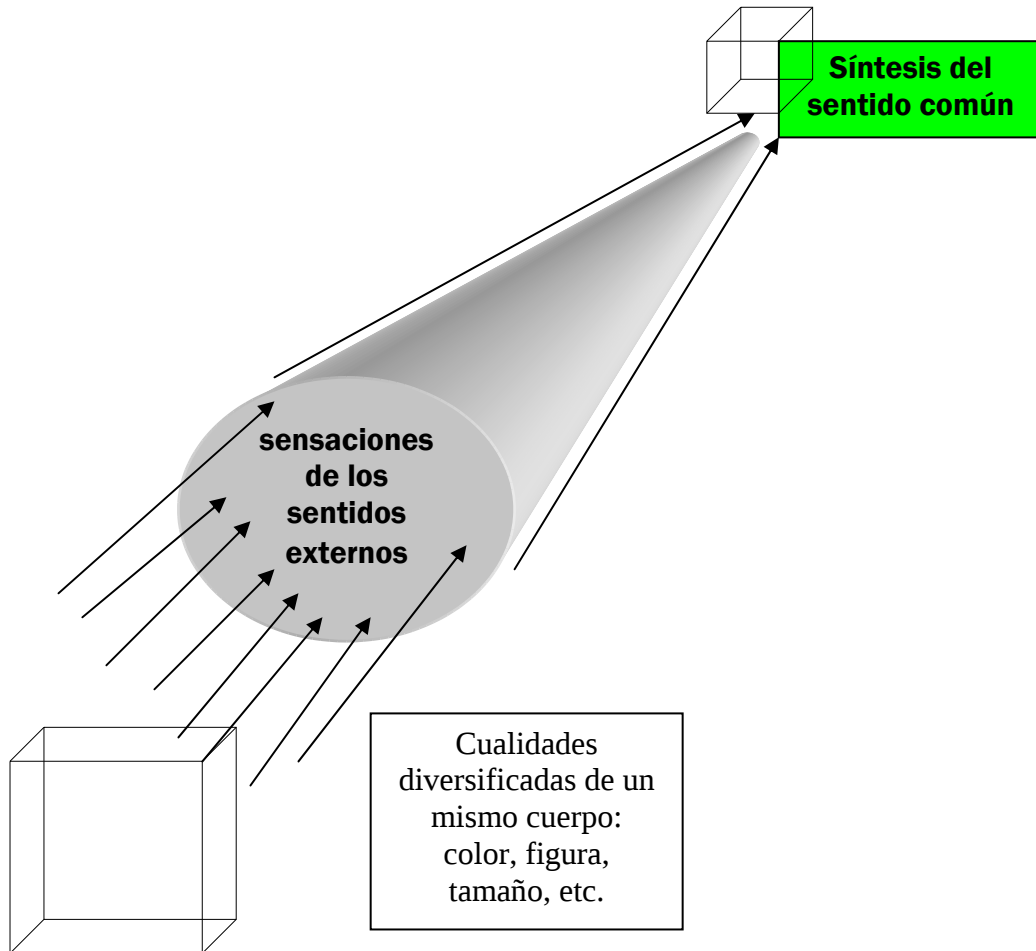
b) Consciencia sensible (función consciencial)

Al conocer las sensaciones (actos) de los sentidos externos, en forma simultánea al operar de los mismos, el sentido común *sabe que ellos sienten o perciben*.

Es el *primer acto consciencial del conocimiento*, consciencia sensible o reflexión inicial. Porque versa no primeramente sobre un objeto (cualidad sensible) sino *sobre los actos de captación* de las cualidades de un objeto.

El sentido común no podría tener *consciencia o reflexión en sentido propio*, consciencia de él mismo en cuanto facultad o de su propio acto, lo cual es *privilegio de la inteligencia espiritual. El acto del sentido común en cuanto tal es inconsciente.*

Actúa en presencia de la cosa-objeto. Este darse cuenta de la *presencia* de lo sensible (pre-imagen o especie sensible impresa) es previo a toda *re-presentación* interna de lo percibido (imagen o especie sensible expresa de la imaginación).



3. Imaginación

Descripción y naturaleza

La imaginación es un sentido interno que tiene por *objeto propio* el “fantasma” o “imagen” o forma cognoscitiva sensible expresa, que *representa intencionalmente en el interior de la potencia o facultad la cosa sensiblemente conocida (en ausencia de ella)*.

Es la potencia sensitiva capaz de *hacer presente y volver a considerar algo* que en un momento lo estuvo pero que *ya no está presente, eso que queda* del haber percibido algo los sentidos externos y el sentido común.

Funciones de la imaginación

a) Retención o conservación

Por las sensaciones de los sentidos externos, las cosas reales *imprimen* en ellos algo de sí mismas que llamamos *formas sensibles impresas*. Cuando las sensaciones cesan, *algo queda* en el psiquismo, material que podrá ser revivido o actualizado en ausencia de los estímulos de la realidad: es la síntesis objetiva configurada por el sentido común.

Pues bien, la primera función de la imaginación es la *retención de lo captado en la percepción sensorial externa pretérita y sintetizado por el sentido común*, y su *conservación de modo virtual*. O sea: *retener en presencia* intencional lo que desaparece de la presencia real.

La imaginación hace un primer *archivo de síntesis sensoriales*.

Si no se pudiera retener ninguna percepción, ocurriría que todas las percepciones serían absolutamente nuevas para nosotros siempre, con lo cual el percibir consistiría en una pura discontinuidad o intermitencia. En tal situación, por ejemplo, sería imposible gozar de la música, porque la música misma sería imposible sin la retención de las notas que van pasando y que posibilita captar la unidad de la melodía. Así, pues, la imaginación se puede definir como *la continuidad de la sensibilidad*.

b) Reproducción, representación o actualización

Es la toma de consciencia y *puesta en acto de la forma virtual conservada* (sensible impresa) y *la producción de una forma sensible expresa o imagen o “fantasma” a partir de aquella*, que re-presenta a la cosa aún cuando ésta no está ya presente (en ausencia) y *a través de la cual* la imaginación conoce la cosa.

La *imagen o esquema, producto psicológico interno*, es medio *en y por* el cual la potencia o facultad capta el objeto intencional.

La imagen es *portadora de objeto o puro medio intencional de referencia a objeto*. La imagen es un signo, *todo su ser consiste en referirse y apuntar a* la cosa que representa.

En la *forma sensible impresa* (de los sentidos externos y del sentido común) había posición (presentación) de una similitud intencional de objeto. La forma sensible impresa es *impresión presentativa de objeto*, semejanza o duplicado intencional que hace las veces de la cosa conocida. En la *forma sensible expresa*, en cambio, no hay presentación sino *re-presentación* intencional de objeto. La *forma sensible expresa* es la forma *expresada*.

Con la imaginación aparece la *productividad o causalidad psíquica*. O sea que la imaginación *no sólo produce actos sino que es productora de un producto interno, inmanente, que es la imagen*.

La *causalidad productiva* de la imaginación en la forma sensible expresa o imagen, *actualiza* lo que estaba en la forma sensible impresa *sólo potencial o virtualmente* (como un dibujo que se explicita uniendo una serie de puntos).

La imaginación realiza una *configuración perceptiva* sumando a una síntesis sensorial dada, las síntesis archivadas, y combinando percepciones obtiene *imágenes o esquemas más generales*.

En el hombre, la imagen es *la base sobre la que el intelecto forma los conceptos abstractos*. La *polivalencia significativa y la plasticidad* de las imágenes son específicas del hombre frente al *carácter un tanto rígido de las imágenes del animal*.

c) Imaginación creadora o fantasía

Esta función es *específicamente humana* y no se encuentra en los animales. Consiste en la capacidad de *crear (producir) imágenes nuevas, incluso irreales, combinando el material archivado de la experiencia sensible (imágenes)*.

O sea, que el hombre, por su actividad voluntaria, puede actuar sobre las imágenes para producir modelos imaginativos con otros fines (como el modelo que imagina en Física la estructura del átomo en pequeño como la estructura cósmica en grande).

Según P. Lersch (en “La estructura de la personalidad”), esta función, a la que llama *“fantasía representativa”* se puede distinguir en: fantasía lúdica, fantasía desiderativa y fantasía de temores, fantasía planificadora y fantasía propiamente creadora.

El infraconsciente

Infraconsciente es el *mundo psíquico no actualmente consciente para el hombre*. Comprende lo subconsciente y lo inconsciente, de acuerdo a una clasificación aceptada. Todo lo retenido o conservado por la imaginación *está allí e influye* en la configuración subjetiva y la conducta de cada hombre, pero no todo puede ser voluntariamente traído a la consciencia con facilidad (lo inconsciente no, lo subconsciente sí).

Estas nociones de subconsciente e inconsciente están formuladas en función del concepto de consciencia como noción clave.

El término consciencia expresa *lo específicamente humano, la capacidad de replegamiento del hombre sobre sí mismo como subjetividad-interioridad o reflexibilidad*. En efecto, el hombre no sólo *sabe* sino que también *sabe que sabe*. El animal, en cambio, sabe acerca del mundo pero no sabe acerca de su propio saber, no es propiamente reflexivo, carece de autoconsciencia en sentido fuerte.

El inconsciente y los sueños

La imaginación actúa no solamente en estado de vigilia sino también en el estado de dormición, durante el cual el hombre se desinteresa de la realidad para reponer sus energías físicas y psíquicas gastadas. La actividad de la imaginación durante el estado de dormición se denomina sueño. Ella se ejerce independientemente a todo dominio consciente y libre (suspendido durante la dormición).

4. Memoria

Objeto formal y naturaleza de la memoria

El objeto formal propio que especifica y distingue a la memoria como potencia o facultad (el 3º sentido interno), es el reconocimiento del pasado en cuanto tal o de lo singular en cuanto pretérito. Se trata no de una cualidad sensible sino relacional: *capta una relación concreta entre un fenómeno presente y el pasado del sujeto*.

Su acto propio es el reconocimiento actual o virtual, implícito o explícito, como una *familiaridad* con las imágenes con referencia al pasado. Puede *evocar o actualizar* las imágenes y percibir las y reconocerlas como algo ya vivido, *ubicándolas* en la experiencia pretérita del sujeto. El pasado es lo que le pertenece al sujeto; la memoria es así lo que da continuidad a la intimidad subjetiva.

El pasado, en cuanto tal, como el futuro, no es algo existente presente. Junto con la imaginación, la memoria es uno de los sentidos internos que *obra en ausencia de la cosa real* (pasado).

Así como hay una pareja de sentidos internos cuyos objeto es una cualidad sensible: el sentido común y la imaginación; de tal manera que uno de ellos recibe y otro conserva, también hay *una pareja de sentidos que tienen por objeto una cualidad relacional: estimativa-cogitativa y memoria, una que capta estimaciones y otra que reconoce en el pasado las imágenes conservadas, base de la experiencia*.

La memoria conserva las cualidades o relaciones sobresentidas de la estimativa-cogitativa. La memoria y la imaginación coinciden en que *ambas conservan algo*, pero la memoria se diferencia de la imaginación porque *conserva las cualidades sentidas pero bajo el aspecto de pretéritas*, y mientras la imaginación conserva sólo las cualidades sentidas, la memoria retiene también las *cualidades sobresentidas*⁸¹.

Funciones y condiciones de la memoria

La primera función es la ya aludida de la evocación y el reconocimiento, que en el hombre se hace explícito o reflexivo.

⁸¹ Juan Cruz Cruz, Introducción a los Comentarios de Tomás de Aquino a los libros de Aristóteles “Sobre el sentido y lo sensible” y “Sobre la memoria y la reminiscencia”, EUNSA, Pamplona, 2001.

La memoria sensible del hombre *no funciona sólo como la del animal, por advenimiento súbito del recuerdo (evocación espontánea según las leyes de asociación: contigüidad, semejanza y contraste)* sino que *puede inquirir activamente sobre lo pasado* bajo la dirección de la inteligencia (evocación voluntaria), y así dispone más activamente de su vivir pasado.

En el hombre, en efecto, la memoria sensible tiene una *segunda función* llamada por santo Tomás reminiscencia (*volverse a acordar de*), que consiste en la *capacidad de buscar (hurgar) activamente en el pretérito* del sujeto en cuanto pretérito para ubicar, reconocer o "recordar". Es la capacidad de re-evocar el propio pretérito, reconstruirlo.

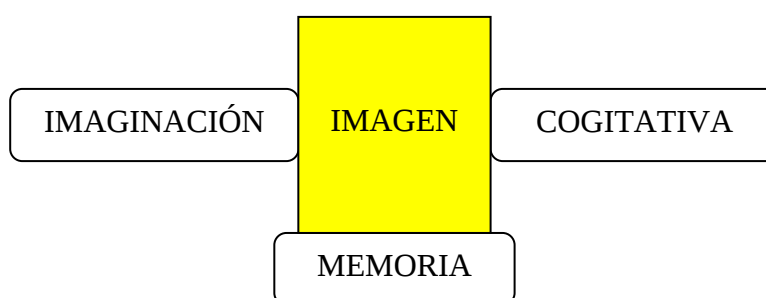
La memoria sensible, perfeccionada por el intelecto, *organiza, reúne, encuadra y ordena* los recuerdos.

Memoria intelectual

¿Existe una segunda potencia o facultad llamada memoria intelectual? La respuesta es negativa. La memoria intelectual no es distinta de la inteligencia. La función de *memoria de conceptos* está entre las funciones que cumple la misma inteligencia (única potencia o facultad cognoscitiva a nivel espiritual).

Propiamente hablando, *los conceptos son abstractos e intemporales*, y así no puede haber estrictamente reconocimiento en el pretérito (memoria) de una "quididad" o esencia abstracta.

Pero, tomando memoria *en sentido amplio*: si el hombre siempre que piensa, lo hace *asociando conceptos e imágenes*, cuando la memoria evoca, actualiza y reconoce imágenes, el *intelecto* puede abstraer en ellas, y a partir de las imágenes rememoradas, en forma instantánea, los conceptos correspondientes, que, por su parte, *conserva el mismo intelecto*.



5. Estimativa o Cogitativa

Naturaleza de la potencia o facultad

Esta potencia o facultad *no se encuentra mencionada en Aristóteles*; su conocimiento y denominación se debe a los aportes de los médicos y filósofos árabes del medioevo (especialmente Avicena y Averroes), como anticipo histórico del concepto de inteligencia animal. *Se llama estimativa en los animales; cogitativa en el hombre*.

Tiene por objeto formal no una cualidad sentida, o una re-presentación de una cualidad sensible sino *una cualidad no sentida, relacional*: *una relación o valor de utilidad-nocividad de un objeto con respecto a la especie a la que pertenece el sujeto*, un valor concreto de las cosas a las que el viviente animal tiende.

Funciones de la estimativa en el animal⁸²

Cada especie animal está *organizada a priori* (comportamiento hereditario) de modo que frente a ciertos objetos el viviente capte una relación concreta de utilidad o nocividad por medio de una intuición inmediata estimativa o valorativa.

⁸² Texto de Choza.

La estimativa no debe identificarse con el instinto porque el instinto no se agota en ella.

Por la estimativa, el animal percibe una relación concreta y no un concepto abstracto. Se trata de la percepción de un *valor biológico concreto*. Es una relación que no puede ser percibida por ningún sentido externo, ni por el sentido común o por la imaginación, pero su captación presupone la fantasía de la imaginación que se refiere a algo no-dado o futuro (futuro imaginado).

Así huye el cordero del peligro del lobo o busca el pájaro la paja para construir su nido (como por una especie de pre-sentimiento).

Esta función de los animales es llamada inteligencia animal porque precisamente la captación de una relación concreta *se asemeja* a la función superior de la inteligencia humana para captar relaciones y quiddidades abstractas.

El animal capta la *conveniencia o inconveniencia* para su propio organismo y su propia vida de una realidad sensible concreta que percibe por los demás sentidos.

La estimativa es el punto de cierre del circuito de la vida animal, es el punto de articulación de las funciones cognoscitivas con las apetitivas y motoras.

Por otra parte, como la estimativa es la potencia o facultad por la que se conoce de modo pleno el singular en sí, es la potencia o facultad de la experiencia práctica, que versa sobre lo singular. Cuando un león ha devorado varias veces a varios antílopes singulares, tiene ya experiencia de cazar y devorar. *La experiencia se suma al instinto y lo refuerza, lo perfecciona.*

La estimativa animal tiene, pues, estas tres funciones: 1) estimar o valorar lo singular; 2) dirigir la acción práctica respecto de lo valorado; 3) adquirir experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción práctica que se refiere a lo singular externo.

Funciones de la cogitativa en el hombre

En el hombre, la cogitativa tiene las mismas funciones que la estimativa en los animales, pero como está inmediatamente conectada con el intelecto, dichas funciones se dan con mucha *más perfección, complejidad y amplitud*.

En el hombre *lo útil y nocivo se aprende*, no es percibido intuitivamente por instinto innato como lo percibe el animal.

1) Estimación o valoración del singular externo

Esta función se cumple en el hombre como *comprensión de su significado*, es decir, como percepción plena y en sentido estricto de lo real externo. La cogitativa *categoriza* con arreglo a una serie de esquemas o generalizaciones más comprehensivas que las imágenes de la fantasía. Donde la fantasía opera con una imagen de antílope, la estimativa con una categoría de comestible y la cogitativa con la *categoría de animal comestible*.

La cogitativa es la vía por la que el intelecto asiste o tutela la función imaginativa. Es una *potencia o facultad de intermediación*. La *función de valorar* implica la realización de un juicio particular sobre los singulares.

Esto supone la conjunción de una potencia cognoscitiva que capta lo universal (la inteligencia) y de *otra potencia que ve lo singular* (cogitativa).

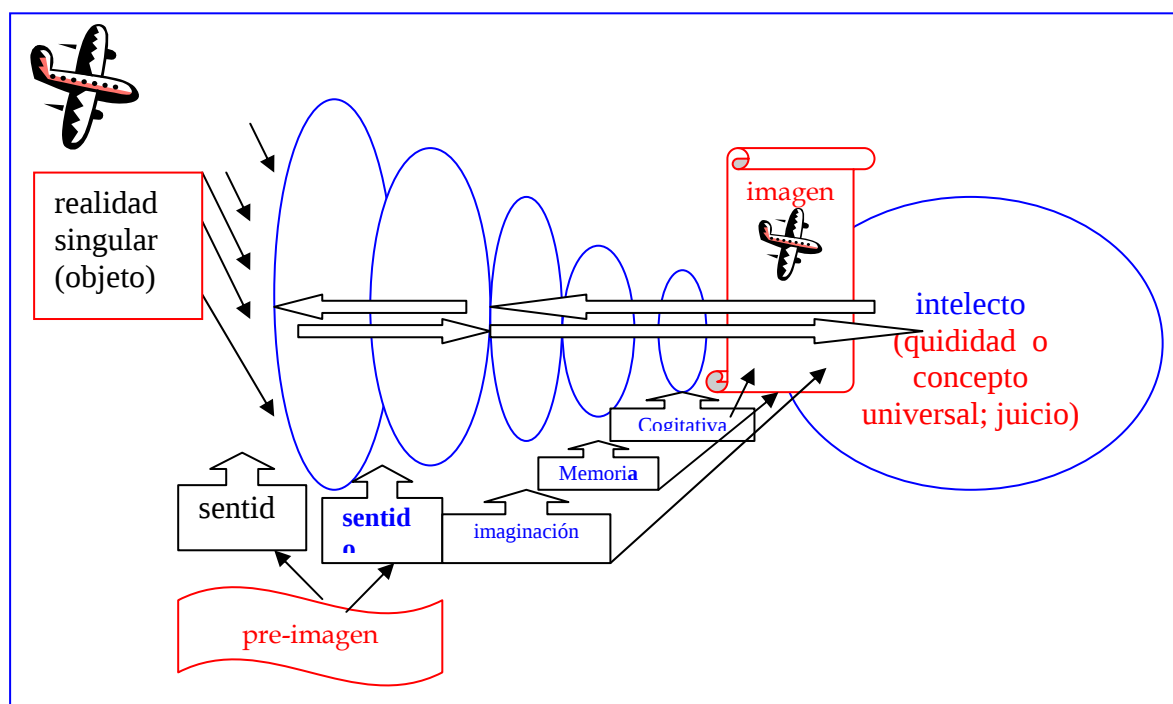
2) Dirección de la acción práctica respecto de lo valorado

Realizado esto, se requiere efectuar el *recorrido inverso* desde el intelecto a la síntesis sensorial para que pueda realizarse un *silogismo práctico* del tipo: "esto aquí, ahora, es un antílope, un animal comestible, que yo puedo cazar".

3) Adquisición de experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción sobre lo singular externo

Consiste en la capacidad de *recoger y comparar los casos singulares* para obtener una *regla universal empírica de acción* para aplicar en la realidad. Es la base de la ciencia empírica. Es el fundamento del *intelecto práctico* y de la virtud de la *prudencia* (que aplica una norma universal a una situación concreta singular).

La cogitativa, en tanto que centro de la acción prudencial, es el centro de la actividad creativa de los diversos productos culturales, rigiendo a la actividad imaginativa en todas las direcciones en que se ejerce.



1. Las pasiones

Las respuestas afectivo-tendenciales

Es un hecho que en el animal y en el hombre existen *comportamientos* apetitivo-tendenciales o afectivo-tendenciales, o sea *respuestas* que no se reducen a las operaciones representativo-cognoscitivas.

Al respecto, constatamos en general:

- 1) La unidad profunda de las diversas respuestas afectivo-tendenciales.
- 2) No son conocimiento pero son un comportamiento consecuente al conocimiento, *medido por* el conocimiento, *consecuente* a la mayor o menor apertura del conocimiento.

En los animales, las respuestas apetitivo-tendenciales siguen *necesariamente* al conocimiento (son determinadas por él). El hombre, en cambio, por su voluntad libre *se auto determina*.

- 3) Su objeto es apetecido no en cuanto meramente conocido sino en cuanto real.

4) Las respuestas apetitivo-tendenciales o afectivo-tendenciales a nivel sensitivo son orgánicas y, en principio, *localizables* (en el cerebro, y más precisamente en el hipotálamo).

5) A nivel sensitivo la estimativa-cogitativa capta un valor. Las cosas aparecen como buenas o malas, portadoras de valores. El conocimiento estimativo de valor es conocimiento de bien, o de algo *en cuanto es bueno para el sujeto*. El bien *funda la apetibilidad*. La razón de la apetibilidad está en la *conveniencia del objeto respecto del sujeto* o como *perfección del sujeto*. Lo apetecible *especifica al apetito* y lo *mueve motivándolo* (lo atrae, llama, solicita, arrastra). Las respuestas a este bien apetecible son las pasiones y la primera pasión es el amor.

- 6) Las facultades o potencias capaces de respuestas apetitivo-tendenciales o afectivo-

⁸³ Seguimos principalmente a G. Blanco, Notas de clase tomadas por sus alumnos.

tendenciales a nivel sensitivo son los apetitos elícitos sensitivos.

El *objeto* de las pasiones y los apetitos es *lo bueno o la razón de bien*, y en el caso de los *apetitos sensitivos*: "*esto concreto bueno*", o sea: algo material, concreto, singular bajo la razón de bien conforme al sentido (no el bien en sí sino el bien para el sujeto).

Pasiones⁸⁴

Los antiguos llamaban pasiones a lo que actualmente se denomina emociones o sentimientos.

Para Santo Tomás, pasión significa todo movimiento (acto) del apetito sensitivo, tanto en el animal como en el hombre.

Pasiones son los movimientos afectivos, de corta o mediana duración, intrínsecamente y profundamente orgánicos, que están ligados y son una respuesta apetitivo-tendencial a un conocimiento estrictamente sensorial.

En realidad, las pasiones no son en sí mismas ni buenas ni malas, y adquieren matiz moral recién en su relación y orden con respecto a la inteligencia y la voluntad en el hombre.

Toda pasión está constituida por estos tres elementos⁸⁵:

- 1) La *modificación física*.
- 2) El *conocimiento*, que desencadena el proceso y especifica el movimiento.
- 3) El *apetito sensitivo*, en cuanto despertado, atraído por y especificado por ese conocimiento.

Clasificación de las pasiones:

Del bien o del mal sensible (emociones suaves)

a) *Con abstracción de su ausencia o presencia (considerado en sí mismo):*

*respecto del bien = **amor** (complacencia afectiva o connaturalidad)

*respecto del mal = **odio** (displacencia o repugnancia afectiva)

b) *Ausente (futuro), es decir, no aún poseído, apetecido, buscado:*

*respecto del bien = **deseo** (tendencia afectiva)

*respecto del mal = **aversión o fuga** (repugnancia afectiva)

c) *Presente o ya poseído:*

*respecto del bien = **placer, gozo o alegría** (posesión afectiva)

*respecto del mal = **dolor o tristeza** (posesión afectiva) (o la pérdida del bien)

(*placer o dolor* para el conocimiento sensorial externo, especialmente táctil; *alegría y tristeza* para el conocimiento sensible interno).

Del bien o del mal sensible arduo o difícil (emociones fuertes)

a) *Ausente:*

*respecto del *bien* futuro:

+movimiento de tendencia (si aparece como posible o alcanzable) **esperanza**

+movimiento de repugnancia

(como imposible o inalcanzable) **desesperación**

*respecto del *mal* futuro:

+movimiento de repulsión (si aparece como invencible o inevitable)= **temor**

+movimiento de tendencia (si aparece como vencible o evitable)= **audacia**

b) *Presente: para superar el mal presente = ira o cólera*

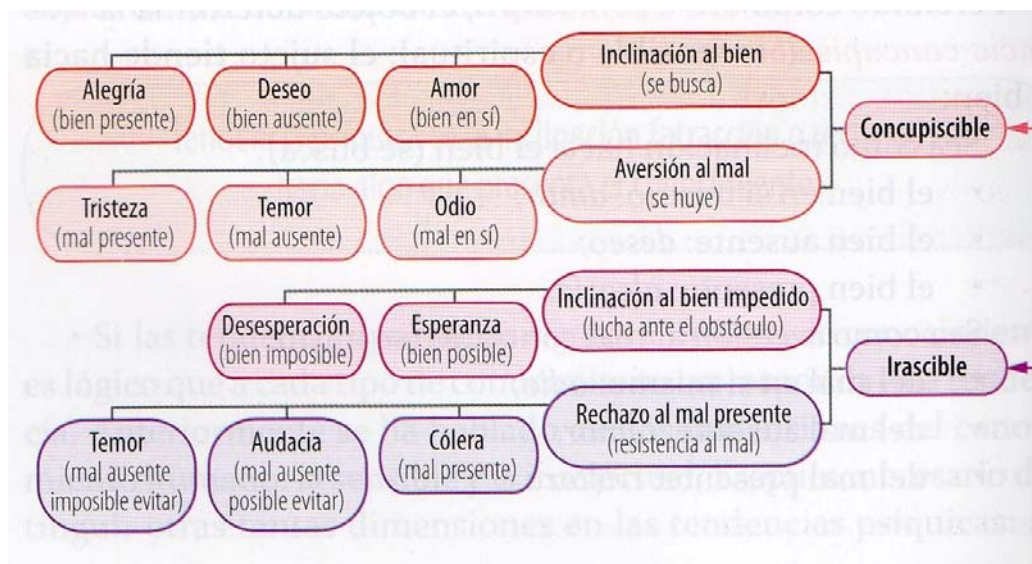
(un bien presente ya no es difícil)

⁸⁴ Cf. Notas de clase de Blanco G. y su obra.

⁸⁵ R. Verneaux, Filosofía del Hombre, pag.80.

También podríamos presentar las *11 pasiones o respuestas páticas fundamentales* del siguiente modo, para subrayar las parejas de movimientos de signo opuesto o inverso:

{	<u>Bien</u>	<u>Mal</u>	{	<u>Bien arduo</u>	<u>Mal difícil</u>
	1-Amor	1-Odio		1-Esperanza	1-Desesperación
	2-Deseo	2-Aversión		2-Audacia	2-Temor
	3-Placer/Alegría	3-Dolor/Tristeza			3-Ira o cólera



Puede encontrarse una *clasificación* moderna de las pasiones o vivencias emocionales en P. Lersch⁸⁶ y n otros autores:

Las emociones de la vitalidad: dolor, placer, aburrimiento, saciedad y repugnancia, asco, diversión y fastidio, alegría y aflicción, embeleso y pánico.

Las vivencias emocionales del yo individual:

De la conservación del individuo: susto, agitación, ira, temor, confianza y desconfianza.

Del egoísmo, del deseo de poder y de la necesidad de estimación: contento y descontento, envidia, celos, triunfo y derrota, halago y agravio.

Del impulso vindicativo: desquite, alegría por el daño ajeno, gratitud.

De la tendencia a la autoestimación: inferioridad y vergüenza, estimación y desprecio de si mismo, arrepentimiento.

Las emociones transitivas:

Dirigidas hacia el prójimo: de la convivencia, simpatía y antipatía, estima y desprecio, respeto y burla; las emociones del ser-para-otro; el sentimiento compartido, amor al prójimo, amor erótico, odio.

De las tendencias creadora y cognoscitiva: la alegría de crear, los sentimientos noéticos.

De las tendencias amorosas y morales: el amor extrahumano de las cosas, los sentimientos normativos.

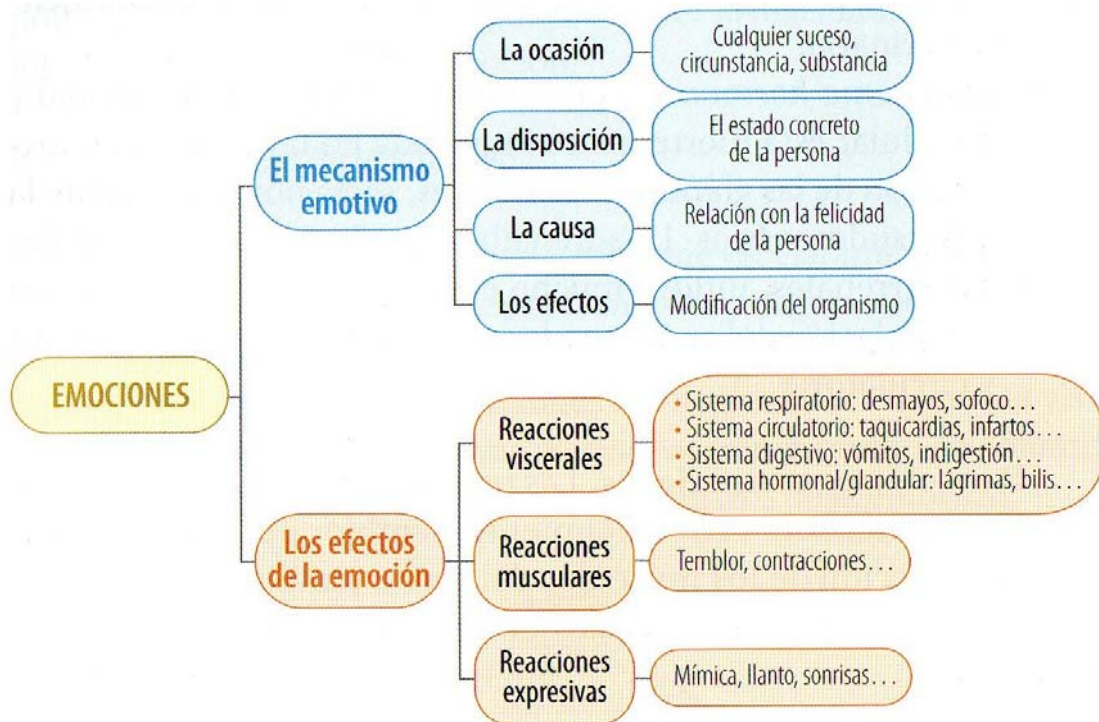
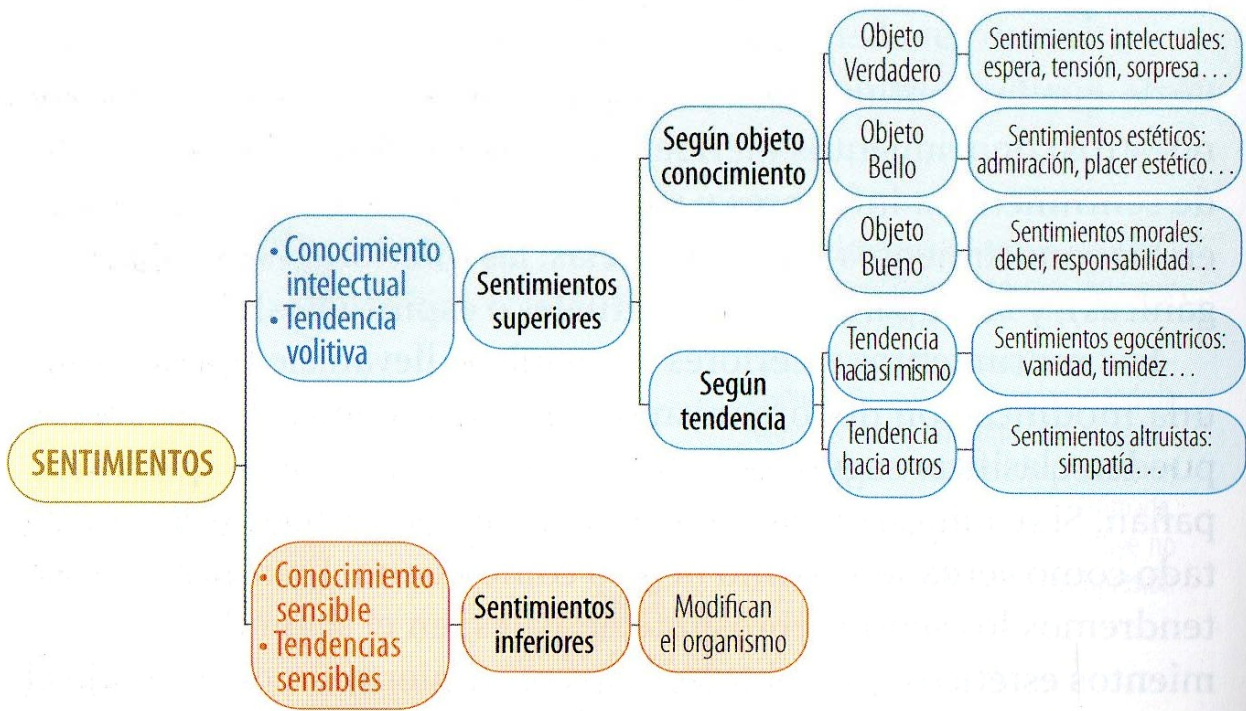
De las tendencias trascendentes: sentimiento artístico, metafísico, religioso.

Cordialidad y consciencia: Cordialidad, consciencia moral.

Los sentimientos del destino: la espera, la esperanza, temor del futuro y preocupación, resignación, desesperación.

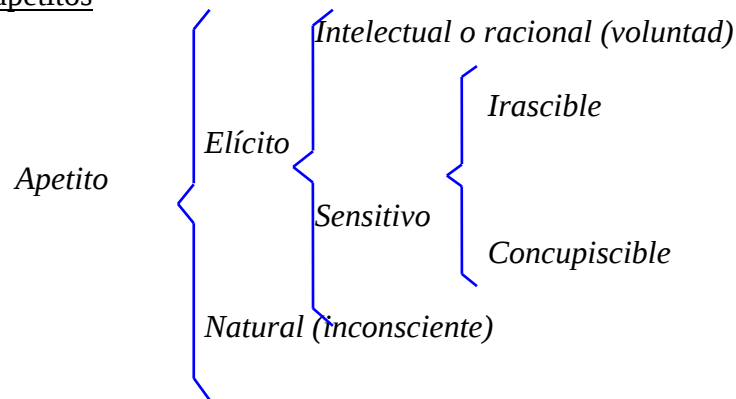
⁸⁶ Lersch, La estructura de la personalidad, p.184 y ss.

Clasificación de los sentimientos



2. Los apetitos elícitos sensitivos; su objeto y clasificación⁸⁷

Clasificación de los apetitos



Los apetitos se clasifican en apetito natural y apetitos elícitos.

El apetito natural (deseo o amor natural) *no es una potencia o facultad*, ni es exclusivo de los entes vivientes (se encuentra *en toda sustancia creada*). Es la ordenación que a nivel ontológico todo ente existente posee en relación a la perfección de acuerdo a la naturaleza (como *está ordenada* una planta a su conservación o crecimiento o a sus frutos o la potencia cognoscitiva de ver tiene apetito natural de ver).

El apetito natural no es una potencia psíquica de apetecer ni presupone el conocimiento previo.

Los apetitos elícitos son capacidades reales operativas dinámicas (facultades o potencias) de respuestas afectivo-tendenciales (no cognoscitivas). Elícito viene del latín “elicere”, que significa *producir* (porque *produce* respuestas o actos apetitivos).

Los apetitos elícitos no se pueden dar sino en los entes que están dotados de conocimiento. El apetito se llama elícito cuando la inclinación al bien procede del conocimiento.

Lo que mueve es *lo apetecible*, el bien o fin, y mueve *en cuanto imaginado o entendido*.

Los apetitos elícitos se clasifican en apetitos elícitos sensitivos (concupiscible e irascible), comunes al animal y al hombre, y apetito elícito racional o intelectivo (voluntad), exclusivo del hombre. Los primeros son orgánicos; el segundo no. Los apetitos elícitos sensitivos son *determinados* por el conocimiento sensorial (externo e interno). El apetito racional o intelectivo tiene por objeto un bien interiorizado por el conocimiento intelectual o racional.

A nivel intelectivo o racional hay un solo apetito elícito porque la apertura de su objeto es infinita (abarca todos los objetos bajo la razón de bien).

El *principal* es el apetito elícito voluntario, por cuanto es un apetito elícito que además es libre.

Los apetitos sensitivos captan algo sensible *como bien o conveniente* gracias conocimiento sensible externo e interno y especialmente a la estimativa-cogitativa; y a ello *se inclinan* como su objeto.

A nivel de la sensibilidad, el apetito elícito es genérico y se subdivide o bifurca en dos facultades irreductibles que engendran dinamismos afectivo-tendenciales de deseo o búsqueda hacia objetos concretos buenos cuya posesión procura satisfacción o placer (apetito concupiscible) y dinamismos de lucha para obtener o defender un bien sensible arduo o difícil (apetito irascible).

El apetito concupiscible es el apetito sensitivo del *deseo*, que culmina en la obtención de un valor biológico que genera *placer*. El apetito irascible engendra un dinamismo de *lucha* con respecto a un bien o un mal *difíciles* (obstáculos).

Lo irascible está ordenado a lo concupiscible, pues la lucha contra un obstáculo sólo tiene

⁸⁷ Cf. Verneaux. Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 327-333.

sentido y razón de ser si es para obtener un bien. Pero puede considerarse como *independiente*, pues su fin próximo es *la victoria sobre el obstáculo*, e incluso, antes, su fin inmediato es *la lucha* en sí misma.

No obstante, *el apetito irascible es de más alto rango* (en cuanto tiende al bien arduo) y está *más cerca de lo humano* que el apetito concupiscible⁸⁸.

Al irascible se refiere Tomás de Aquino “como el defensor del concupiscible”⁸⁹.

La distinción entre apetito irascible y concupiscible concuerda con la *experiencia*. Buscar lo *conveniente y útil* y rechazar lo *inconveniente y nocivo* son las dos inclinaciones básicas. Algunos bienes y males son simplemente bienes o males; otros, en cambio, son bienes arduos de alcanzar o males difíciles de rechazar. Los primeros son objeto del concupiscible; los segundos del irascible. Con el primero *se busca el placer*; por el segundo *se lucha por el deleite*. La experiencia prueba que se trata de *dos potencias diversas*: a veces nos ocupamos en cosas tristes a fin de superar los obstáculos, conforme con la inclinación del irascible, a pesar de la inclinación del concupiscible.⁹⁰

3. La potencia o facultad locomotiva o motriz

Pertenece a la dinámica afectivo-tendencial del animal y del hombre *la terminación del movimiento hacia la posesión del objeto apetecido*. El *movimiento local en busca* del bien lejano o ausente, o *de huida* de un mal presente o ausente de proximidad presumida implica una *potencia especial guiada por los sentidos externos e internos (especialmente por la estimativa)* y por los *apetitos sensitivos*. Esta potencia es *orgánica*.

Aristóteles ya habla de la potencia o facultad locomotiva. La posesión del bien deseado y amado o la fuga del mal temido suponen *la capacidad real del sujeto de completar por sí mismo el movimiento hacia o lejos de el objeto*.

Se trata de una potencia orgánica. La neurofisiología, y nuestra propia experiencia, distinguen los *centros orgánicos* de esta capacidad del sujeto.

Veremos más adelante que el apetito racional puede imperar de modo “despótico”, no “político”, a la potencia o facultad locomotiva, en cuanto ésta es dócil a su imperio.

4. El comportamiento instintivo en los animales y en el hombre⁹¹

En el significado ordinario actual el instinto es pauta de comportamiento fijo, estereotipado, automático y certero.

La conducta instintiva es mediada por el conocimiento de la realidad. En la medida en que se va ascendiendo en la escala biológica y aumenta el conocimiento que el animal tiene, los instintos pierden rigidez y automatismo. La aparición de una plasticidad en la conducta instintiva permite su modificación por medio de la *experiencia*, es decir, aumenta la *capacidad de aprendizaje*, y en consecuencia, la intimidad subjetiva del animal adquiere un mayor protagonismo en su conducta.

El hombre no tiene propiamente instintos, y en lugar de una inalterable constancia de los factores percepción-comportamiento, o una limitada variación en ellos, tiene una *variabilidad indefinida* para el comportamiento, es decir que su dinámica tendencial es sumamente *plástica*, en correlación con la capacidad de aprendizaje de cada una de sus instancias operativas, o lo que es lo mismo, con la *capacidad de hábitos* de cada una de ellas.

⁸⁸ Cf. Casaubón: Nociones generales de Lógica y Filosofía, p. 147.

⁸⁹ Tomás de Aquino, Comentario al “De Alma” de Aristóteles, Libro III, Lección XIV, 804.

⁹⁰ Cf. Basso: Los principios internos de la actividad moral - Elementos de A. F. pags. 60-62.

⁹¹ Cf. Arregui-Choza, o. c., pp.201-222; ver gráficos p.215; y también Choza, Manual de Antropología Filosófica, pp.227-231; ver cuadros pp.227-228.

La diferencia entre el animal y el hombre estriba en los ***hábitos***. En virtud de ellos, el comportamiento humano no es un sistema más o menos amplio pero cerrado, sino *un sistema abierto*, con posibilidades en cierto modo infinitas. *Que el hombre no tiene instintos en sentido propio* quiere decir que tiene hábitos, y por ello en él hay trabajo, técnica, arte, lenguaje, ciencia, cultura e historia.

El amor humano: sus modalidades

El amor es la primera de las pasiones o sentimientos humanos. Santo Tomás define el amor como *la primera complacencia, agrado o atracción que sentimos frente a aquello que se nos presenta como bueno*.

Se distingue en amor de concupiscencia y amor de benevolencia.

El amor de concupiscencia es aquel en el que la persona *tiende al objeto amado en cuanto esa persona o cosa puede perfeccionarla*. Lo amado se convierte en *satélite* de quien ama. Dicho bien amado puede ser de distintas clases:

Bien honesto: es apetecido en vistas a *la perfección intrínseca* que posee y en cuanto resulta bueno para toda persona.

Bien deleitable: es apetecido por una potencia o facultad *como bien propio*, independientemente del bien total del hombre y en orden al deleite o gozo que la posesión de ese objeto produce.

Bien útil: es apetecido *como camino o medio* para obtener un bien honesto o deleitable.

El amor de benevolencia lleva al hombre, no a buscar su propio bien sino *el bien del que ama*. Lo ama para ponerse a su servicio y convertirse en *satélite* suyo.

Causas del amor de concupiscencia: Puede ser motivado por la *admiración* de ciertas cualidades del otro que deseamos hacer nuestras. La admiración nos impulsa a recibir de él. También puede nacer de un impacto estético-afectivo producido por cualidades mixtas (elegancia) o físicas (belleza, fuerza), que llamamos *enamoramiento*. Primero es el impacto, después la complacencia, agrado o simpatía, que lo mueve a acercarse a la otra persona para trabar relación con ella. A la complacencia sigue el deseo y con la consecución viene el gozo o la felicidad (novios, esposos).

Causas del amor de benevolencia: Puede nacer de la *admiración* o reconocimiento espontáneo de una cierta *superioridad* en virtud de las cualidades que el amado posee (de orden espiritual, mixto o material). Supone la nobleza de conocer y reconocer (aceptar) esas cualidades ajenas. El paradigma de este tipo de amor es aquél que la creatura debe sentir por su Creador. Puede originarse también en la *gratitud* en virtud de los beneficios recibidos por una persona. Puede también originarse por *compasión* y en este caso es amor no por presencia sino por ausencia o indigencia de cualidades en la persona amada. Así es el amor de Dios por la creatura.

Valor del amor de concupiscencia y benevolencia: Tanto uno como otro desempeñan un papel en la vida humana. El amor de concupiscencia es inherente a un ente limitado, imperfecto. Por esto domina la vida del niño frente a sus padres. Pero es también propio de toda la vida del hombre en cuanto creatura. El amor de benevolencia es propio de quien posee perfecciones capaces de ser comunicadas o participadas. Así debe ser el amor de los padres respecto de sus hijos. El más alto grado se alcanza en la abnegación o renuncia. En el amor matrimonial, ambas modalidades se conjugan, pues se trata de un amor mutuo. La preponderancia de uno u otro depende de las circunstancias concretas en que el hombre se encuentra. En la medida en que uno va alcanzando la plenitud, debe ir teniendo cada vez más amor de benevolencia⁹².

⁹² Puede consultarse: Amor y responsabilidad, de K. Wojtyła o el análisis del amor en Arregui-Choza, o. c. p.249 y ss. Cf. también la Encíclica “Deus Caritas est” del Papa Benedicto XVI (2006): “Nos hemos encontrado con las dos palabras fundamentales: *eros* como término para el amor «mundano» y *agapé* como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella. Con frecuencia, ambas se contraponen, una como amor «ascendente», y como amor «descendente» la otra. Hay otras clasificaciones afines, como por ejemplo, la distinción entre amor posesivo y amor

Ramón Lucas Lucas⁹³ escribe que hay tres clases de amor:

EROS. Es una pasión sensitiva, emotiva, amor de concupiscencia. Su dinamismo va de la necesidad a la satisfacción. Una vez satisfecho, se acaba.

FILÍA. Es la amistad, un amor fundado sobre las cualidades y valores de la otra persona. Sus características son: apertura, comunicación y don mutuo.

ÁGAPE. Es don, gratuidad, generosidad. Va de arriba abajo, de la abundancia, de quien más tiene a quien menos tiene. Es un amor de benevolencia, desinteresado. A diferencia del eros, en el ágape el amante sale fuera de sí pero libremente, sale no para buscar algo sino por efusión de su propia sobreabundancia.

Lucas Lucas dice que *el amor verdadero* no debe confundirse con las falsificaciones o apariencia del amor:

El amor no es egoísmo. El egoísmo es “amarse”, no “amar”, “servirse” o “servirme” y no “servir”. Las personas no deben ser tratados como cosas. El egoísta dice: “tú para mí”, pero si lo amo por mí entonces no te amo a ti sino que me amo a mí. A diferencia del egoísmo, que espera recibir de los demás, el amor verdadero se pone en la posición de dar más que de recibir.

El amor no es sólo deseo. El amor humano son se reduce a la pasión sensible. El deseo, una vez alcanzado el bien deseado, desaparece. Amar es salir de sí, donarse y satisfacer al otro. El amor surge, crece y madura lentamente y es el eterno insatisfecho. El amor es siempre un acto consciente y libre. Puede y suele estar rodeado de pasión, deseo, pero todo ello es la coreografía del amor.

El amor no es mero enamoramiento. El enamoramiento puede ser el primer paso del amor y con frecuencia conduce a él. En el enamoramiento se da una polarización de la conciencia en el enamorado, por lo cual la vida síquica queda como “atrapada” por el otro y gravita en el otro. Es un estado más bien pasivo, como una “caída” en el amor. En cambio, el amor es más abierto, ponderado y duradero, más fundado en valores, ideales de vida, experiencia positivas y negativas, que en la mera atracción sentimental. El amor verdadero respeta la independencia de la persona amada y mantiene en equilibrio la atención en ella, pudiéndose dedicar a una pluralidad de actividades sin perder la hondura de la relación amorosa.

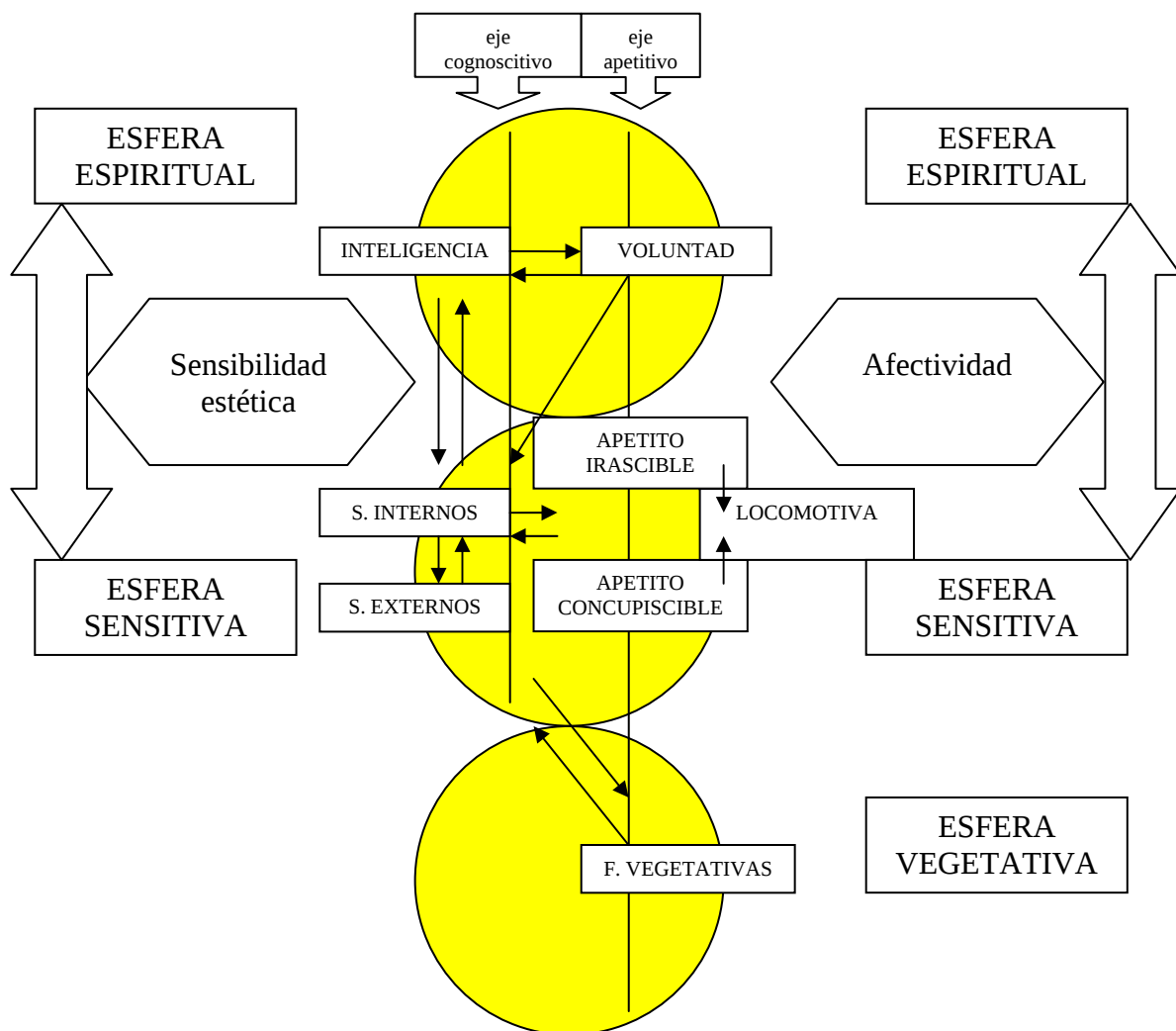
El amor, agrega Lucas Lucas, es *promoción de la persona amada*. Nos sentimos unidos a la persona amada, aunque no necesariamente con unidad y proximidad física, porque a veces la persona amada está lejos. Amar significa hacer existir en mí al amado y simultáneamente ofrecerle mi ser

oblativo (*amor concupiscentiae – amor benevolentiae*), al que a veces se añade también el amor que tiende al propio provecho”.

⁹³ Cf. R. Lucas Lucas, *Explícame la persona*, Roma, edizioni ART, 2010, pág 123 y ss.

para existir en él. Amara significa existir en el amado permaneciendo yo, y hacer que él exista en mí sin que desaparezca él. El amado está en mí no para ser posesión mía. Amar es querer al otro como otro y respetar su diferencia. Es quererlo por sí mismo y no por sus cualidades. Amar es querer decir al otro: “quiero que tú seas”, afirmar al otro y enaltecerlo. No significa imponerle al otro modelos externos a él, sino querer su bien y promover su auténtica libertad.

Todo amor auténtico es *incondicionado, desinteresado y fiel*.



UNIDAD VII

LA VIDA INTELECTUAL

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Esta “guía” se inspira, aunque no exclusivamente, en el manual de Antropología Filosófica de R. Verneaux⁹⁴ y en el Curso de Antropología Filosófica de Guillermo Blanco⁹⁵.

Introducción: Inteligencia y cibernética⁹⁶

Hay funciones que una máquina no puede realizar: el olvido involuntario, etc. Tampoco una máquina tiene inconsciente.

Toda la cuestión gravita sobre el *concepto de simulación*. Que una máquina real o posible pueda realizar todas las funciones de la inteligencia humana no nos autoriza a decir que ella sea inteligente, porque *ser inteligente es un predicado que presupone el de ente vivo*. Del mismo modo, aunque se pueda simular perfectamente en un ordenador un choque de trenes o el aterrizaje de un avión, a nadie se le ocurriría decir que hay un choque real de trenes o un avión aterrizando. Un ingenio cibernético *no piensa, simula el pensamiento*.

Un ordenador *simula el pensamiento* porque su actividad de *manejar signos* está regulada exclusivamente por la *sintaxis*, careciendo absolutamente de *semántica*, es decir de contenidos. El uso que un ordenador hace de signos está regulado por leyes que son seguidas *ciegamente*, como alguien encerrado en una habitación con diversas cestas de símbolos chinos y un conjunto de reglas en castellano para manipularlos de modo puramente formal. En la situación del ejemplo es imposible saber si el hombre de la habitación entiende chino o no, pues sus respuestas pueden ser todas correctas. El pensamiento implica la semántica.

Por otra parte, *mientras que la inteligencia artificial es reversible, la inteligencia natural no lo es*. Eso quiere decir que si a un ordenador se le cambia muchas veces su base de datos, al ordenador no le pasa nada, mientras que si ocurre lo mismo en un existente humano, éste se vuelve un escéptico. En el caso del existente humano, cambiar la base de datos, o cambiar el modo en que manipulan esos datos, quiere decir desengañarse.

1. Los actos u operaciones de la inteligencia humana

Tres son los actos de la inteligencia a modo de fases que se implican o postulan mutuamente: *la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio*.

Cada una de estas operaciones tiene su producto mental o estructura, de la simple aprehensión: el *concepto*, del juicio: la *enunciación*, del raciocinio: la *argumentación*.

El concepto se expresa en forma oral o escrita en la *dicción o término*, llamada *oración* cuando es compuesta; la *enunciación* y la *argumentación*, productos del juicio y del raciocinio respectivamente, también se expresan en forma oral o escrita.

⁹⁴ Verneaux, Filosofía del hombre, caps. VIII al XIII.

⁹⁵ Cf. Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 397-465.

⁹⁶ Choza, J., Filosofía del hombre, una antropología de la intimidad, Madrid, Rialp, 1991.

ACTOS U OPERACIONES	OBRAS O PRODUCTOS	EXPRESIÓN
El acto de <i>aprehender</i> produce internamente	El <i>concepto</i> , la <i>definición</i> y la <i>división</i>	<i>Término</i> o dicción simple (oral o escrita)
El acto de <i>juzgar</i> produce internamente	La <i>enunciación</i> o <i>proposición</i>	<i>Oración</i> (oral o escrita)
El acto de <i>razonar</i> produce internamente	La <i>argumentación</i> deductiva o inductiva	<i>Argumentación</i> oral o escrita

1. 1) La simple aprehensión

La simple aprehensión es el acto de comprender algo sin afirmar ni negar nada de ello. Consiste en conocer una *esencia abstracta*, entendiendo por *esencia* lo que algo es.

Este conocimiento se realiza en o por un concepto. Por ello es frecuente llamar a la simple aprehensión *concepción* o *generación*. Pero el concepto es solamente *el medio* por el que el intelecto capta una esencia.

Para conocer, la inteligencia *produce en sí misma una representación del objeto en la que contempla al objeto*. El concepto o idea es aquello en o por lo cual el intelecto aprehende una esencia.

Tanto en la imagen como en el concepto, *hay una productividad psíquica de un producto interno, inmanente*, que es sensible (la imagen) o inteligible (el concepto).

La inteligencia, en su acto de entender, tiene dos momentos, *el momento productor y el momento contemplativo*.

La inteligencia es productora de un término inmanente llamado *concepto* que es portador de una esencia o inteligibilidad abstracta. Este momento puede asimilarse analógicamente al *expresar, decir o proferir* una palabra o verbo.

En el segundo momento, la inteligencia se hace contemplativa del contenido objetivo del concepto o aquello entendido.

El concepto es distinto de la imagen.

Es un hecho que *podemos concebir intelectualmente objetos de los que no nos podemos formar una imagen adecuada* (igualdad, dependencia, justicia, bondad).

No hay ninguna imagen que esté ligada necesariamente a un concepto. La idea es indiferente a las imágenes. Se necesita una imagen, pero puede ser una u otra la que sirva de base a la conceptualización (así formamos el concepto de triángulo partiendo de cualquier imagen de triángulo).

La imagen es concreta y sensible (incluso la imagen compuesta y esquemática); el concepto es abstracto (incluso el concepto de lo singular).

El concepto es diferente de la palabra, o “imagen verbal”, escrita o hablada, que tiene, no obstante, un papel privilegiado en el funcionamiento de la inteligencia, pues *fija el pensamiento, lo determina y lo hace comunicable*.

La palabra y la idea son independientes. Hay ideas sin palabras y palabras sin ideas. El primer caso corresponde al momento en el que buscamos la expresión justa para una idea.

La palabra y la idea son indiferentes. Una misma idea puede expresarse por palabras distintas, en diversas lenguas, y en la misma lengua por palabras sinónimas. Y las mismas palabras pueden tener sentidos distintos. Es el caso de los *homónimos*, palabras que se escriben del mismo modo, o que se pronuncian de la misma manera, y que tienen significados completamente distintos (“tubo” y “tuvo”, “hasta” y “asta”).

Dada una palabra, el concepto no aparece hasta que se comprende su sentido, es decir, en que se abstrae de la imagen verbal un valor universal.

El empirismo niega la especificidad del concepto y hace de él una imagen vaga, borrosa, esquemática, como un estado débil respecto de los estados perceptivos concretos de la sensación⁹⁷.

En conclusión: El carácter esencial del concepto consiste en ser abstracto y universal. Sólo hay pensamiento propiamente dicho cuando se representa abstractamente una esencia, es decir, un objeto libre de los caracteres, condiciones, circunstancias individuales.

La universalidad es una consecuencia de la abstracción: si el objeto es separado de los caracteres individuales, es predicable o aplicable a un número indefinido de casos particulares que tienen la misma naturaleza.

El concepto tiene una doble dependencia objetiva de la imagen⁹⁸:

Dependencia genética, porque los conceptos suponen una sensibilidad y su contenido procede originariamente de las imágenes, de donde la inteligencia los abstrae, saca o extrae.

Dependencia funcional, porque el intelecto entiende aplicando o incrustando los contenidos conceptuales en las imágenes, o a través de las imágenes a las realidades.

La dependencia del concepto respecto de la imagen es una dependencia objetiva (en razón del objeto), no una dependencia subjetiva (en razón del órgano o sujeto). Porque la inteligencia no es una potencia orgánica.

El cerebro es una condición para el ejercicio intelectual no en cuanto órgano de la facultad sino en cuanto el cerebro suministra los contenidos o datos objetivos sensibles para el pensamiento.

Y, no obstante esta dependencia del concepto respecto de la imagen, hay una distinción específica entre concepto e imagen.

La formación del concepto. El concepto es abstraído de la experiencia sensible. Esta tesis se afirma contra el innatismo en todas sus formas (Platón, Descartes).

Formas y grados de abstracción.

En un sentido amplio, abstraer es considerar aparte un elemento o un aspecto de una cosa. En este sentido, hay abstracción desde el nivel del conocimiento sensible. Cada sentido percibe, en efecto, solamente un aspecto del universo con exclusión de los demás. Igualmente, en el campo de un sentido, por la atención, se puede considerar un punto con exclusión de los demás. Ésta es una concepción empírica de la abstracción. En realidad solamente es un esbozo de abstracción, pues el aspecto o elemento considerado es tan concreto como el todo.

La abstracción propiamente dicha es una operación propia de la inteligencia por la que ésta considera, en el objeto sensible singular, su esencia o naturaleza por separado de los caracteres individuales.

La teoría de la abstracción fue elaborada por Aristóteles para explicar el carácter de nuestros conceptos y su relación con la sensibilidad. Abstraer quiere decir sacar de, extraer, y era mucho más usado antes, ya que el término ha adquirido vulgarmente hoy el sentido de distracción, dispersión. Reservado el término a la inteligencia, se pueden hacer diversas distinciones⁹⁹.

Hay una abstracción que es común y básica a todas las conciencias.

La otra abstracción, llamada epistémica comprende grados que diferencian a las ciencias y constituyen los grandes tipos del saber humano.

Hay tres grados de abstracción epistémica: física, matemática y metafísica.

⁹⁷ G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Pág. 442.

⁹⁸ Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 429-432.

⁹⁹ Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 445-446.

En la abstracción física, el espíritu considera las *cualidades sensibles* de la cosa *aparte* de sus caracteres individuales.

En la abstracción matemática, el espíritu considera la *cantidad*, *aparte* de todas las cualidades sensibles.

En la metafísica (separación o trascendencia más bien que abstracción), el intelecto considera al ente, *aparte* de toda cantidad y toda cualidad, *el ente en cuanto ente o el ser de todo ente*.

La abstracción tiene dos sentidos básicos¹⁰⁰:

La *abstracción productiva inconsciente*.

La *abstracción considerativa o consciente*.

La abstracción productiva. Éste no es un procedimiento consciente sino *preconsciente o inconsciente*. El intelecto agente es una *función de la inteligencia* y es llamado “*intelecto*” en sentido *analógico*, no porque formalmente entiende, sino porque es un dinamismo que *interviene causalmente* en el proceso del entender.

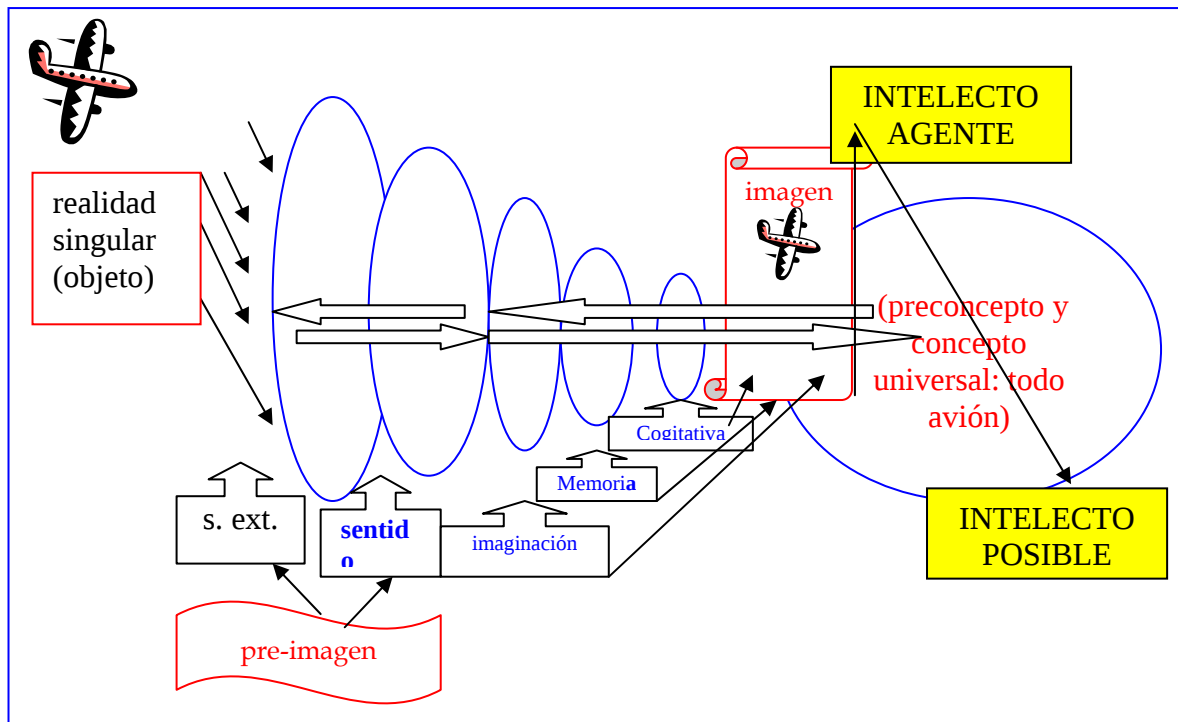
La abstracción del inteligible a partir de la imagen sensible, obra *del intelecto agente* es una *espontaneidad constitutiva de lo inteligible a partir de la sensibilidad*. El intelecto *no añade nada a la imagen*, ningún elemento que no estuviese ya incluido en la imagen, pues en ese caso *sería creador* del objeto inteligible. Su papel consiste en *actualizar (hacer pasar de la potencia al acto) lo inteligible, revelarlo o desvelarlo; pues la esencia está ya (en potencia) en lo sensible, pero no aparece a los sentidos*.

La abstracción considerativa del intelecto es la que hacemos al considerar o subrayar *conscientemente* un aspecto de una cosa dejando de lado otros. Es el *acto segundo* del entender de la inteligencia sobre un material inteligible previamente existente. El entendimiento *reelabora el objeto* producido según *distintos niveles de inteligibilidad epistémica o grados de abstracción*.

En cuanto a la abstracción del intelecto agente, Aristóteles dice que el intelecto agente es como una luz (De Anima III, 5). Se habla de la luz del intelecto y de la iluminación de las imágenes. Es como un *faro constitutivo* que produce la inteligibilidad. Podemos decir que poseemos en nosotros *la luz y la máquina proyectora* de un film, pero lo que yo proyecto es lo que pasa por la luz del proyector, el rollo de la película. La realidad corpórea como imagen, suministra la materia para un proceso abstractivo en el que el intelecto agente *promueve el contenido de la imagen a un nivel más alto, el inteligible*, que *fecunda* a la inteligencia que entiende¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. también Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 445-450.

¹⁰¹ Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 448-449.



La imagen sensible del aparato sensorio humano es portadora de inteligible. Y el hombre está dotado de *un scanner* que conoce el código de acceso para abrir la imagen y descubrir el inteligible. La imagen es como un *archivo protegido* cuyo contenido sólo puede abrir y leer quien conoce la *clave de acceso* (el intelecto agente).

Como se dijo, la imagen es siempre singular, como la cosa sensible que representa (éste avión), pero el inteligible es universal, o sea predicable de todos los individuos comprendidos en la extensión de una especie o género (todo avión). Y el inteligible, fruto de la abstracción a partir de la imagen, sigue siendo la esencia universal de algo, aunque se trate de realidades únicas como el sol o la luna, tal hecho, tal persona. Universal, que *no es lo mismo que general ni el resultado de una generalización*, donde permanecen los elementos comunes y se quitan las diferencias.

El intelecto agente o activo está siempre despierto. Su función es secundaria, debe reunir el material para que el otro intelecto, el llamado intelecto posible o pasivo, contemple y considere o propiamente piense. El intelecto agente *despierta* al intelecto posible, *lo hace pasar al acto de conocer*.

El intelecto agente es como alguien que sale de pesca, tira la línea y el anzuelo en el mar de la sensibilidad y pesca en las imágenes los inteligibles o conceptos aunque en un estado virtual. Es como un pasante de un estudio jurídico enviado a buscar en una biblioteca libros que él no entiende ni conoce pero que hace el servicio de llevar a los que los consultarán y usarán.

La *primera operación* de la inteligencia puede compararse con la intuición sensible. En realidad *sólo ésta es intuitiva*, ya que las otras dos operaciones de esta facultad son discursivas, es decir que se mueven de un conocimiento a otro.

A la simple aprehensión sigue el juicio y luego el raciocinio, pero *la inteligencia no descansa en el movimiento sino en la quietud de la contemplación*. Por ello afirmamos que *lo discursivo*, propio del hombre en esta vida, no tiene sino razón de medio que *se ordena a la contemplación intelectual como a su fin o perfección*.

1. 2) El Juicio

Descripción del Juicio:

El juicio es un acto por el cual la inteligencia **afirma o niega** como real una identidad entre dos conceptos distintos.

*Lo que constituye el acto de juzgar, su elemento esencial, es la **aserción o la afirmación**.* La negación se reduce a ella, pues es un mismo acto negar que una cosa sea o sea tal, y *afirmar* que no es o no es tal.

La afirmación se opone, pues, a *la suspensión del juicio: la duda*, en la que el espíritu se abstiene de afirmar o de negar cualquier cosa. A la duda pueden añadirse otras actitudes mentales como *la interrogación, la súplica, la orden, que no llevan consigo afirmación*.

No hay nunca afirmación pura o vacía, siempre se afirma algo. Incluso un simple “sí” solamente tiene sentido como respuesta a una pregunta formulada. Lo que se afirma es una **relación entre dos términos**. En el juicio “S es P”, los términos son conceptos distintos; por el juicio se afirma que son idénticos en la realidad.

El juicio es el acto principal de la inteligencia.

El juicio es el único acto intelectual que es susceptible de verdad. Como la inteligencia es la función de lo verdadero, sólo halla su cumplimiento en el juicio. En efecto, el juicio es *el único acto en el que la inteligencia tiende a adecuarse con lo real*.

Las causas del Juicio:

*La causa del juicio es evidentemente **la inteligencia**, porque el juicio es un acto intelectual.* Pero la cuestión que se plantea enseguida es **saber lo que determina a la inteligencia a juzgar**.

Los principales factores del asentimiento son:

La evidencia intrínseca. Admitimos como un hecho que hay evidencias *que se imponen*: en algunos casos, el juicio es *determinado* por la evidencia con la que el objeto, o la verdad, los hechos se presentan al espíritu.

El tipo de evidencia que así se impone es la **evidencia intrínseca inmediata**: se encuentra *en la experiencia sensible* que es una intuición de lo real, y en todos los *principios primeros*, proposiciones conocidas por sí mismas, es decir, tales que basta comprender sus términos para darse cuenta de la verdad. Por ejemplo: “el todo es mayor que la parte”, “hay que hacer el bien y evitar el mal”.

La **evidencia intrínseca** puede ser también **mediata**: es la que resulta de una **demonstración**. La conclusión no es allí evidente por sí misma de un modo inmediato, pero está unida por un lazo necesario a unos principios inmediatamente evidentes, y participa de su evidencia.

La voluntad.

La voluntad interviene *directamente* en todos los casos en que solamente hay una **evidencia extrínseca** o *por testimonio*: el juicio *no está determinado* por los motivos intelectuales, de suerte que la afirmación depende de la voluntad, que en cierto modo refuerza la inteligencia. Es lo que ocurre en todos los conocimientos fundados en el testimonio de otro hombre, que, por grande que sea su autoridad, no hace intrínsecamente evidente para otro lo que dice. Todos nuestros *conocimientos históricos*, y una gran parte de nuestros conocimientos *geográficos* se basan en el testimonio. Incluso en el dominio propiamente científico, *nadie puede hacer por sí mismo todas las experiencias y todos los cálculos* que fundamentan las afirmaciones más seguras. Hay que *fiarse*, pues, del testimonio de otros hombres. Pero el testimonio no hace a la verdad evidente, y el juicio no es determinado por evidencia.

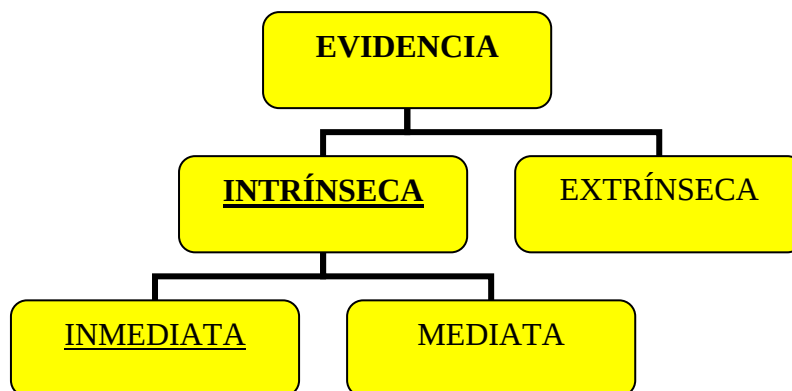
Por último, puede ocurrir que *la voluntad supla a todo motivo intelectual*. Se afirma sin ninguna especie de evidencia, ni intrínseca ni extrínseca, simplemente *porque se quiere que esto sea así*. Tal juicio es una *creencia ciega*, un *puro fanatismo*.

La afectividad. Los sentimientos, el interés, las pasiones, pueden mandar también sobre el juicio en cierta medida. Una pasión, por ejemplo, puede influir sobre el juicio de la inteligencia de dos maneras:

Dirigiendo la atención, de tal modo que no vemos más que lo que nos place.

Influyendo sobre la voluntad, que a su vez manda a la inteligencia afirmar lo que conviene a la pasión del momento.

La práctica. Es cierto que *la conducta influye sobre el juicio*. Esto se comprende por una exigencia de unidad de la consciencia humana: no se puede estar mucho tiempo dividido interiormente. *Si la práctica no se regula por las ideas, son las ideas las que se regularán por la práctica*, y siempre se hallarán razones para justificarse ante sí mismo y ante los demás. Así se produce el endurecimiento del delincuente; a fuerza de infringir la ley, llega a no pensar ya mal de lo que hace, e incluso a encontrarlo bien. Inversamente, *si se vive según las exigencias de una verdad* que sólo se ha entrevisto, *ésta se va iluminando poco a poco en el espíritu y pasa al plano de las convicciones profundas*.



La evidencia intrínseca, inmediata o mediata, es la que impone la luz misma, de una puesta del sol por ejemplo, vista directamente o indirectamente, a través de un filtro polarizador. La luz de la evidencia extrínseca, en cambio, llega al sujeto indirectamente. Un testigo, en efecto, es el que ve, y por la luz que él refleja ven otros que confían en él. La evidencia extrínseca es el sentido más débil de evidencia.

Verdad, duda, opinión y certeza

El hombre puede *descubrir la verdad en el orden real* dado en cuanto conocido. La verdad, incluyéndolo a él mismo, es *anterior* al hombre, en el sentido de que *él no la crea ni construye* sino que tiene la *capacidad de descubrirla*.

Es fundamental afirmar que *el hombre es capaz de la verdad*, evidencia que niega el escepticismo.

Pero distingamos que **la verdad**, a la que se opone *el error*, plantea el problema de la

relación de adecuación o inadecuación entre la inteligencia - a través del juicio - y la realidad.

La *duda*, la *opinión* y la *certeza*, en cambio, se refieren a **estados del sujeto** (de la inteligencia) de acuerdo a la repercusión en ella de la cosa conocida. De modo que podrían darse una *certeza sin verdad* o una *verdad con asentimiento opinable*.

La *duda*, *opinión* y la *certeza* se corresponden correlativamente, *por parte del objeto* conocido: la *duda* con la *posibilidad*, la *opinión* con la *probabilidad*, la *certeza* con la *evidencia*.

Como se vio más arriba, *el único criterio auténtico de certeza es la evidencia*. Sin evidencia no debe haber certeza, aunque muchas veces los hombres emiten juicios ciertos fundados en probabilidad e incluso en mera posibilidad.

Cuando no hay evidencia, sino solamente *probabilidad*, la inteligencia no debe emitir un juicio cierto sino una *opinión*, que es *un juicio pero con temor a equivocarse*. Si hay juicio, puede haber verdad; pero una verdad que no cuenta con un asentimiento cierto por parte del sujeto.

Cuando ni siquiera hay probabilidad sino solamente *posibilidad*, ante igualdad de pros y contras, la inteligencia *suspende el juicio*. En eso consiste la *duda*, en la suspensión del juicio. En ese caso, no se puede hablar de verdad, porque ni siquiera hay juicio.

La *evidencia*, propiedad del objeto, *único criterio válido de certeza*, estado del sujeto, corresponde con la *verdad en cuanto relación de adecuación del sujeto al objeto*. Esto hace a la *verdad objetiva*.

POR PARTE DEL SUJETO	RELACIÓN DE ADECUACIÓN SUJETO Y OBJETO	POR PARTE DEL OBJETO
certeza	Juicio: verdad o error	evidencia
opinión	Juicio: verdad o error	probabilidad
duda	Suspensión del juicio	posibilidad

La *verdad* se define como *la adecuación de la inteligencia y la realidad*.

En la verdad, “la que mide” es la realidad, y la inteligencia “es medida por” las cosas.

Eso es así en el *orden teórico*, aunque en el *orden práctico* es la inteligencia del artista o técnico la que “mide” la materia que transforma. Sin embargo, como el orden práctico se fundamenta en el orden teórico, en definitiva, *es la realidad la que mide a la inteligencia del hombre*, incluso del artista, que copia de la naturaleza las formas bellas que imprime en la materia¹⁰².

Esa verdad humana, *adecuación de la inteligencia a la realidad*, no puede, pues, resultar del *consenso*, como muchos hoy creen, a no ser que se entienda del consenso que es *resultado* de ella.

A la verdad *no la crea* el hombre, oponiéndonos a lo que afirma el *constructivismo*, a la verdad el sujeto *la encuentra* como *algo objetivo dado*, que tiene en el sujeto una resonancia inmanente. A medida que la va descubriendo el hombre va “*construyendo*” gradualmente el edificio del conocimiento como *reflejo* de la realidad. A la verdad no la ve de golpe sino que la va encontrando y completando de a poco. Porque la realidad siempre trasciende su capacidad de comprenderla y abarcarla. Unos hombres ven más que otros y cada uno desde una *perspectiva o contexto* distinto pero complementario, aunque sin negar la exigencia de objetividad. A la verdad total no la descubre un hombre solo y nadie puede prescindir de la tradición y cultura de la humanidad, como si el conocimiento pudiese comenzar de cero.

¹⁰² Cf. Tomás de Aquino, cuestión disputada De Veritate.

1. 3) El Razonamiento discursivo

Descripción de la inferencia:

El acto mental de razonar, la inferencia, aparece a primera vista como una serie o sucesión de juicios. De ahí viene el nombre de discurso que a menudo se le da (que viene de correr o pasar de un punto a otro).

Pero una simple sucesión de juicios no constituye un razonamiento. Los juicios pueden ser sin consecuencia, aunque se sucedan, como ocurre a menudo en el pensamiento espontáneo: “Esto es lindo, pero tengo frío y hambre”. O bien, los juicios pueden seguirse en un orden meramente cronológico, como cuando relatamos el desarrollo de los acontecimientos de una historia. Para que haya razonamiento, es necesario que los juicios dependan los unos de los otros. Esta dependencia objetiva se expresa en general por las conjunciones “ahora bien”, “pues”, “porque”, “por consiguiente”, “por tanto”, etc.

El razonamiento no tiene su fin en sí mismo. No se razona por razonar sino para concluir. El fin del razonamiento es, pues, su conclusión. Ésta ordinariamente es conocida de antemano, pero su verdad no aparece, y, por tanto, queda sólo como posible, verosímil o probable. El razonamiento tiene como fin verificarla, es decir, verla como dependiente de juicios ya tenidos como verdaderos; así se la hace participante de su evidencia. Si fuese evidente por sí misma, no habría motivo para razonar.

La pretensión de demostrarlo todo es absurda. La demostración supone unos principios evidentes; solamente se hace posible apoyándose en ellos. Estas evidencias no siempre son dadas como premisas del razonamiento; pero están implicadas en el razonamiento mismo. Así, el razonamiento tipo de la matemática “ $A=B$, $B=C$, por lo tanto, $A=C$ ” supone el principio evidente: “Dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí”. Podríamos desarrollar el razonamiento del modo siguiente: “Dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí; ahora bien, A y C son iguales a B; por tanto, A y C son iguales”.

El razonamiento es “una actividad psíquica de orden cognoscitivo, cuyo fin es la formulación de un juicio, no en virtud de la evidencia inmediata de la relación que une el sujeto y el predicado, sino en razón de un *nexo necesario que el conocimiento humano capta entre la verdad supuesta de los juicios dados y el nuevo juicio que va a formular*”¹⁰³.

2. El objeto de la inteligencia

La cuestión del objeto formal propio se podría plantear con una pregunta. Ya que la inteligencia humana, como toda inteligencia, tiene por objeto al ente, ¿por dónde comienza? ¿qué es lo primero que conoce y a través de lo cual conoce las otras realidades?

La inteligencia humana es una facultad de conocimiento de naturaleza espiritual, que tiene por objeto general todas las cosas en cuanto inteligibles, por objeto formal común el ente, por objeto formal propio directo (“lo primero conocido”) la esencia universal de las cosas materiales obtenida por abstracción a partir de la imagen ; por objeto formal propio indirecto (segundo) ella se conoce a sí misma y a las cosas en cuanto singulares por reflexión, y conoce por analogía las cosas inmateriales.

¹⁰³ R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 129.

2.a) El objeto general de la inteligencia

Al **objeto general** de la inteligencia es **la suma de todas las cosas o todos los objetos en cuanto cognoscibles o inteligibles**, una esfera de extensión prácticamente infinita.

2.b) El objeto formal común de la inteligencia

El objeto formal común de la inteligencia, se refiere al objeto formal de *toda* inteligencia, cualquiera que sea, infinita o finita, pura o encarnada. Se trata de las leyes y caracteres válidos para toda inteligencia.

El objeto formal común de toda inteligencia es el ente.

“lo que es”: esencia

“lo que es”: existe, es (real)

2. c) El objeto formal propio de la inteligencia humana, directo e indirecto

El objeto formal propio de la inteligencia humana, se refiere no ya a toda inteligencia sino a *la inteligencia humana, finita y encarnada*, con sus leyes y objetos especiales. El objeto formal propio de la inteligencia humana puede ser *directo (o primero) e indirecto (o mediato)*.

El objeto formal propio directo de la inteligencia humana, o lo primero conocido por ella, es la esencia de las cosas materiales, representadas por la imagen, esencia que es conocida por el intelecto como abstracta y universal.

El objeto formal propio indirecto (segundo) de la inteligencia humana:

Además de la esencia abstracta de las cosas materiales, la inteligencia humana puede alcanzar otros objetos *por caminos mediatos o indirectos*: ella misma y las cosas singulares *por reflexión*, y las cosas inmateriales *por analogía*.

2.c) 1) La inteligencia se conoce a sí misma por reflexión

La inteligencia es capaz de autoconciencia propia.

Pero la inteligencia *no es para sí misma un objeto directo o primero*; solamente se conoce por reflexión *después y sobre* un acto directo de conocimiento del mundo.

El orden de las operaciones es el siguiente: Hay primero *un acto directo* de conocimiento que tiene por objeto una esencia de una cosa material; por *reflexión* la inteligencia conoce primero *su acto*, después llega a conocerse *a sí misma como principio del acto*. Esto es *una percepción refleja o una intuición de la inteligencia en y por su acto*.

La inteligencia *percibe así su existencia, pero no su naturaleza o esencia*, pues por ser ente inmaterial *sólo puede conocerse por analogía*, como todas las cosas inmateriales, y no sin alguna dificultad.

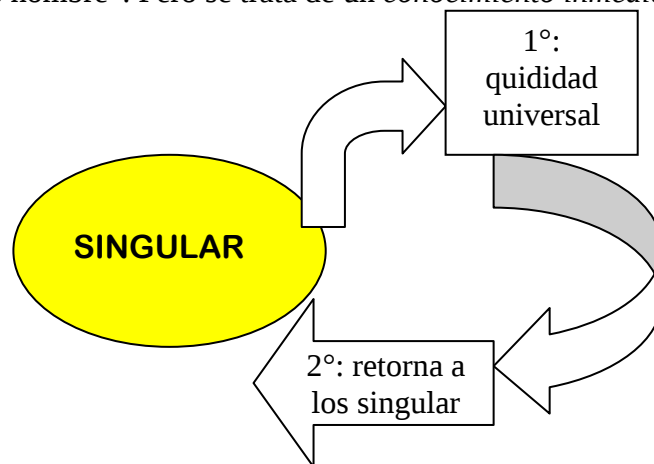
Según Aristóteles, la inteligencia se conoce a sí misma en la medida en que, estando en acto de conocer lo otro, distinto de sí misma, *revierte sobre sí, retorna, vuelve sobre sí misma como una línea recta que se corta. La reflexión es la capacidad intelectual, específica del hombre, de volver sobre sí mismo.*

2. c) 2) La inteligencia conoce lo singular por reflexión

Es también un hecho evidente que el hombre puede tener alguna idea de las cosas individuales, *un concepto de lo singular*. El conocimiento intelectual de lo singular se produce también “*como por una especie de reflexión*”, como dice Santo Tomás, pero orientada *en sentido inverso*.

Se da primero el acto directo de conocimiento de las esencias *universales* de las cosas del mundo, después la reflexión sobre este acto, pero *en lugar de remontar del acto a su principio activo, la reflexión desciende hacia la fuente objetiva del acto*, a saber, la imagen de las cosas en cuanto singulares.

El conocimiento de lo singular se expresa en *un juicio* de la inteligencia que capta *lo real singular*: “Sócrates es hombre”. Pero se trata de un *conocimiento inmediato, no argüitivo*.



2. c) 3) La inteligencia conoce los entes espirituales, e incluso el Ser de Dios, por analogía

Es también un hecho evidente que podemos conocer otros objetos distintos de las cosas materiales: entes espirituales. Pero no podemos tener de ellos *una idea propia*, sino sólo *una idea analógica*.

El conocimiento de los entes espirituales por analogía, supone previamente conocida la *existencia* de esos entes espirituales, y tiene por finalidad determinar su *naturaleza* o su *esencia*.

La existencia del alma espiritual nos es dada por la experiencia del “cogito” (yo); la existencia de Dios, por la razón o por la fe; la existencia de los ángeles, solamente por la fe.

La inteligencia humana también conoce por analogía *su propia naturaleza* espiritual.

3. Naturaleza de la inteligencia como facultad espiritual

La inteligencia humana es una potencia o facultad espiritual, es decir, subjetiva, intrínseca y ontológicamente (en cuanto al ser) independiente del cuerpo, aunque objetiva (extrínsecamente), genética y funcionalmente (en cuanto al operar) dependiente de él.

Y se prueba remitiendo:

1°) ***A la experiencia de las tres operaciones de la inteligencia.***

Por la simple aprehensión, la inteligencia capta una *esencia abstracta y universal*. Ahora bien, ésta no puede ser corpórea. Por lo tanto, el acto que la aprehende es espiritual, y el principio de ese acto, la inteligencia, lo es igualmente.

Por el juicio, la inteligencia afirma o capta una *relación abstracta* entre dos conceptos abstractos. Ahora bien, esta relación no puede ser material. Por lo tanto el acto de juzgar es espiritual, y el principio de ese acto, la inteligencia, lo es igualmente.

Por el razonamiento, la inteligencia capta un lazo de *dependencia necesaria* entre unos juicios. Esta *necesidad lógica* es también *abstracta* y, por tanto, inmaterial. Luego el acto de razonar es espiritual, y el principio de ese acto, la inteligencia, lo es igualmente.

2°) ***A la capacidad de reflexión.*** Por la reflexión la inteligencia capta su acto y a sí misma. Pero, si fuera orgánica no lo podría hacer. Porque *un órgano no puede volverse sobre sí mismo*, ya que está constituido por partes extensas y dos partes físicas no pueden coincidir en virtud de la *impenetrabilidad* de la materia. Por tanto, el acto de reflexión es espiritual y lo es igualmente la inteligencia que lo realiza¹⁰⁴.

Quede claro, pues, que se trata de una *espiritualidad estricta y rigurosamente hablando*, y no de una cierta inmaterialidad como algo más sutil dentro de la materia. *La inteligencia y la voluntad son potencias o facultades espirituales tanto como el alma*, forma sustancial del hombre, en la que inhieren directamente y de cuya *subsistencia* participan después de la muerte y de la separación del alma y el cuerpo.

“El cerebro es la *condición* para pensar, pero no es la *causa productora* del pensamiento”; “la inteligencia tiene la capacidad de *colocarse, de algún modo, más allá y más arriba del propio cerebro*, puesto que consigue pensarlo (la inteligencia piensa el propio cerebro); el ojo no se ve a sí mismo”¹⁰⁵.

La **noción de inteligencia**¹⁰⁶:

La inteligencia no es sólo ni principalmente:

Un conocimiento relacional, como si su función fuera organizar el caos sensorial mediante la estructuración en relaciones. Es propio de la inteligencia, aunque no es lo constitutivo ni exclusivo (porque es *anterior el conocimiento de esencias* que son relacionadas), *el conocimiento de relaciones abstractas; pero la capacidad de percibir relaciones concretas* ya se da al nivel de la sensibilidad.

Capacidad de fabricar utensilios, capacidad de acción y no de conocimiento. En realidad, la *dimensión productiva* del hombre está fundada en la capacidad de captación del universo por la inteligencia. La *dimensión técnica* es un aspecto o uso de la inteligencia pero no su naturaleza más profunda.

Capacidad de adaptación a situaciones o circunstancias nuevas, no previstas para la especie. Esta definición vale para la estimativa o inteligencia animal. Es una noción biológica que no vale para la inteligencia conceptual. En el hombre hay otras finalidades que desbordan la finalidad biológica. Si en el hombre hay adaptación a situaciones nuevas es porque hay una comprensión previa de la situación por la capacidad de conocimiento de esencias o de lo real.

Estas teorías corresponden a tres modos inadecuados de definir la inteligencia: *la inteligencia relacional, la inteligencia fabricadora y la inteligencia adaptativa*.

La inteligencia es:

¹⁰⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles* II, 49 y 65.

¹⁰⁵ R. Lucas Lucas, *El hombre espíritu encarnado*, Págs. 142-143.

¹⁰⁶ Cf. Blanco, G. – *Apuntes de clase para uso de los alumnos y G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica*, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Págs. 402-409.

Una potencia o facultad de naturaleza espiritual capaz de conocimiento de las esencias y de la verdad de las cosas.

El sentido de los términos “inteligencia” y “razón”¹⁰⁷:

La potencia o facultad humana que los *latinos* llamaron “**intellectus**”, “**intelligentia**”, “**ratio**”, “**cogitatio**” y “**mens**” corresponde a lo que los *griegos* denominaban “**nous**”. El “**nous**” era llamado “**diánoia**” en cuanto la misma facultad atraviesa, penetra, segrega, separa, distingue.

“**Pensare**” (latín): significa primariamente la acción de *pesar*, a la que se parece nuestra actividad intelectual que mira el pro y el contra de algo, que *pondera* (ponderar viene de “*pondus*”, que significa peso). Del latín “*pensare*” derivaron en las lenguas romances: “*pensée*” en francés, “*pensiero*” en italiano, “*pensamiento*” en español.

“**Intellectus**”: viene del latín “*inter legere*”, que quiere decir “*leer entre líneas*”, *entreleer en las cosas que es lo básico o entreleer en el mundo fenoménico algo mucho más profundo que los datos de los sentidos*. Esto es más firme que la etimología propuesta por Santo Tomás, que aunque quería decir algo adecuado, como etimología era falsa: “*intus legere*”, o sea, “*leer adentro*”, *la inteligencia lee dentro*.

La potencia o facultad de razonar se llama “**razón**”¹⁰⁸. Pero el término “razón” tiene diversos sentidos.

Sentido etimológico. Razón viene del verbo latino “*reor*”, que significa: creer, pensar, calcular; “*ratus*” significa: calculado, fijado, ratificado. Y “*ratio*”: cuenta, razonamiento, justificación.

Sentido subjetivo. Es el sentido más corriente. Se trata, en general, de *una potencia o facultad de conocimiento, pero con numerosos matices*:

“**Razón**”:

El conocimiento natural que engloba todas las potencias o facultades, incluso los sentidos. En esta acepción, “razón” se distingue de la fe.

Estrictamente, la potencia o facultad de “razonar” (“Ratio”) o la función “discursiva” de la inteligencia. Se opone a la inteligencia en cuanto potencia o facultad de comprender (“*intellectus*”), de captar como intuitivamente la esencia, y de juzgar.

Naturaleza de la razón:

La potencia o facultad de razonar no es diferente de la facultad de comprender y juzgar. Entre la inteligencia y la razón existe solamente la diferencia que hay entre el reposo y el movimiento, lo perfecto y lo imperfecto. La inteligencia es una función que podemos llamar *intuitiva* que capta la verdad; la razón es una función *discursiva* que pasa de una verdad ya conocida a otra verdad. En ambos casos, *el objeto formal es el mismo: la verdad*; la diferencia reside solamente en el modo de alcanzar la verdad.

La razón es la inteligencia misma en cuanto se mueve, pasa de un juicio a otro, descubre una verdad con la ayuda de otra. La *necesidad* que tenemos de razonar para establecer verdades es *el signo de la imperfección de nuestro espíritu que no es capaz de captar toda la verdad a la primera mirada*. Dios no necesita razonar porque toda verdad está presente a su mirada. Por otra parte, el razonamiento es para nosotros *un instrumento de progreso* porque, gracias a él, descubrimos verdades nuevas.

La razón no puede bastarse a sí misma. Se enraíza en la “*intuición*” de los primeros

¹⁰⁷ G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Págs. 398-402.

¹⁰⁸ Cf. Verneaux, Filosofía del hombre.

principios, que son indemostrables porque son primeros, pero no tienen necesidad de ser demostrados porque son evidentes¹⁰⁹.

La discursividad es un accidente exclusivo del hombre en cuanto totalidad de espíritu y cuerpo y en la medida en que el alma permanece unida al cuerpo. El ángel no necesita razonar;; su conocimiento es intuitivo.

La discursividad tiene su raíz en la corporeidad humana. Es signo de su imperfección ontológica en la escala jerárquica de las inteligencias creadas e increada. Pero, el carácter discursivo de la inteligencia humana tiene sentido de *medio en orden al fin*, y el fin de la inteligencia es el descanso o la quietud (no el esfuerzo discursivo) en la contemplación de la verdad, que tiene razón de fin o acto.

Funciones de la inteligencia

Entendimiento especulativo y entendimiento práctico¹¹⁰

Afirmamos que, según Santo Tomás y el mismo Aristóteles, cuando hablamos de entendimiento especulativo y entendimiento práctico *no se trata de dos potencias o facultades diversas* sino de *dos funciones* de la misma inteligencia.

El primero, el entendimiento especulativo¹¹¹, versa sobre la verdad considerada absolutamente, el segundo, el práctico, sobre la verdad en cuanto norma o regla de la actividad del hombre. El primero es desinteresado, simplemente se propone *el saber por saber*, espeja la realidad (de ahí su nombre, del latín “speculum”¹¹²); el segundo, que presupone al primero, accede a la realidad con un interés, sea para modificar la propia conducta (ética), sea para modificar el mundo (arte o técnica).

El primero es *fundamento* del segundo. El primero, no obstante, *se ordena*, al menos remotamente al segundo, porque el hombre no puede vivir sin actuar, tiene que actuar.

En Santo Tomás se trata de dos funciones de conocimiento racional¹¹³. El intelecto se llama práctico cuando tiene como fin dirigir la acción. Su objeto es el bien. Pero no se confunde con la voluntad, pues su objeto es *el bien como cognoscible*, no el bien como deseable o amable, que es el objeto de la voluntad.

Los hábitos intelectuales

Después de haber estudiado las operaciones de la inteligencia, corresponde tratar de los hábitos operativos que la perfeccionan.

Los hábitos son *cualidades o disposiciones estables que residen sobre el sujeto o sobre algunas potencias o facultades*.

Hay hábitos entitativos (la salud) y hábitos operativos. Si el sujeto es una potencia o facultad, el hábito se denomina *operativo* y cualifica a esa potencia o facultad para obrar mejor, esto es: más fácil, más pronto y más deleitablemente.

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, De Veritate, 8, 15; Suma de Teología I-II, 51, 1, I, 79, 12.

¹¹⁰ Cf. Basso, D. - Los principios internos de la actividad moral.

¹¹¹ El sentido etimológico de “**especulativo**”, al que se opone “práctico”, es el que se expone. No se confunda con un sentido derivado de reflexionar o pensar, y de uso más difundido, especialmente en el campo económico y financiero, y por tanto equívoco y mas bien identificado con su opuesto “conocimiento ordenado a la práctica”: *especular* es “procurar provecho o ganancia por cualquier medio”, como puede hallarse en un diccionario (ver por ejemplo el Pequeño Larousse).

¹¹² “**Speculum**”, a su vez, deriva del latín arcaico “*specere*”, que significa *mirar*. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, Joan Corominas, Madrid, Gredos, 1961, 2º edición, 7º reimpresión, voz “espejo”.

¹¹³ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 79, 11.

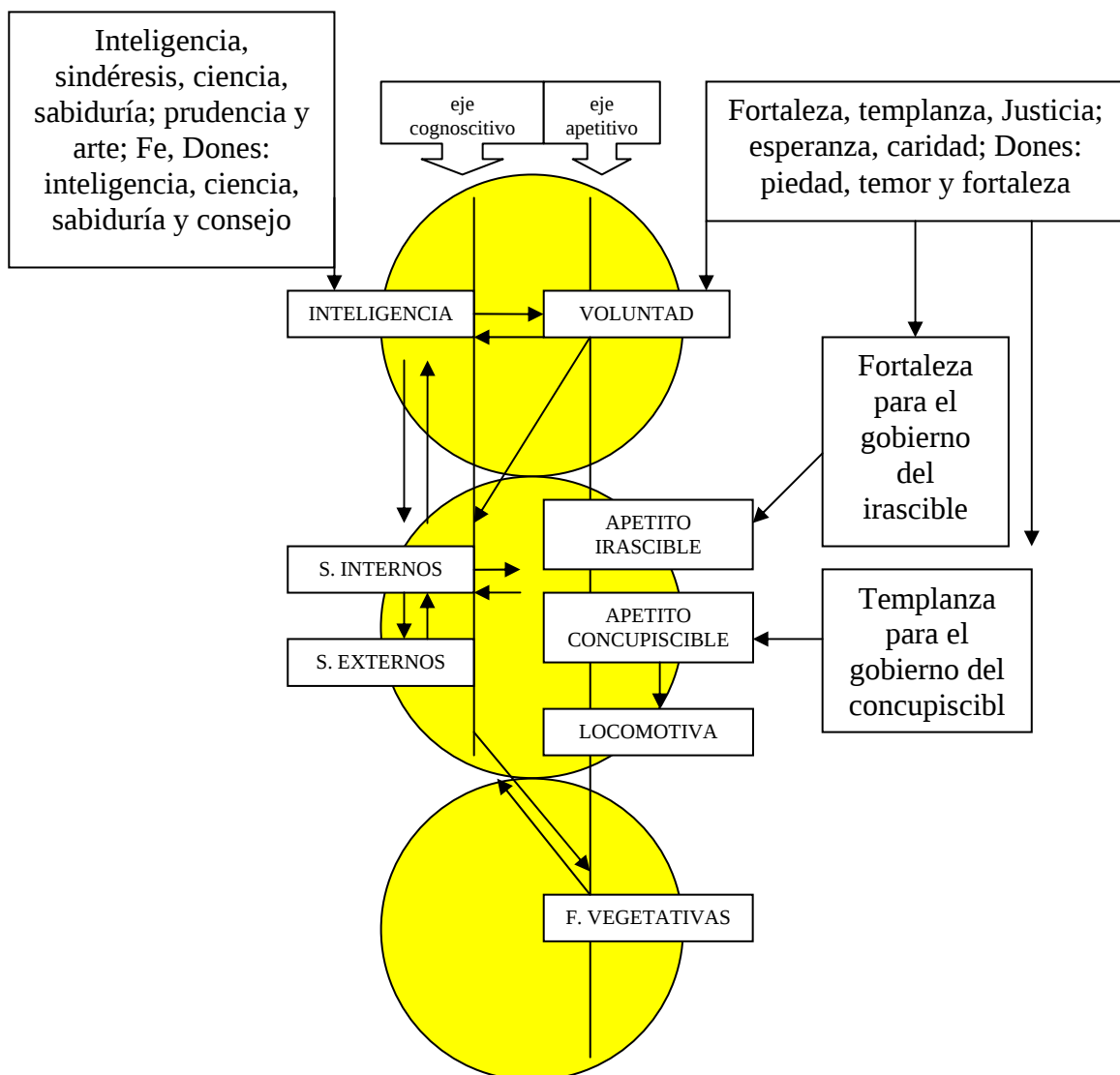
Los hábitos que *hacen bueno al hombre* se denominan *virtudes*. Los hábitos que no hacen bueno al hombre se denominan *vicios*.

De los *hábitos que cualifican la inteligencia* sólo uno se llama propiamente virtud y es la prudencia. Los demás hábitos intelectuales, si se dicen virtudes lo son impropriamente, porque el poseerlos no hace necesariamente bueno.

Son *hábitos intelectuales naturales innatos* “la inteligencia” de los primeros principios teóricos evidentes (de contradicción, etc.) y “la *sindéresis*” de los primeros principios evidentes del obrar (“hay que hacer el bien y evitar el mal”).

Son *hábitos intelectuales naturales adquiridos teóricos*: la ciencia y la sabiduría (según sean de las *conclusiones* por las *causas* inmediatas o las causas últimas), y *naturales adquiridos prácticos*: la prudencia (que aplica las normas universales de la ley al obrar de la situación concreta) y el arte o la técnica (hábito que aplica las reglas universales del manejo de la materia para que el hombre fabrique cosas útiles y bellas).

Más adelante estudiaremos las *virtudes que perfeccionan la voluntad*, y a través de ella en las otras potencias o facultades por ésta imperadas: la esperanza y la caridad, entre las teologales; la justicia, la templanza y la fortaleza, entre las cardinales, éstas dos últimas para el dominio político (no despótico) de los apetitos concupiscible e irascible respectivamente; los dones infusos del Espíritu Santo: fortaleza, piedad y temor de Dios.



LA VOLUNTAD LIBRE

1. Noción. Descripción del acto voluntario: querer y deseo; análisis del acto voluntario

La voluntad es el apetito elícito racional. Es la potencia o facultad tendencial despertada e iniciada (aunque no determinada) por el conocimiento de un bien por parte de la inteligencia.

La voluntad es una potencia o facultad de naturaleza espiritual cuyo objeto formal es el bien tal como es concebido y presentado por la inteligencia.

El acto propio de la voluntad se denomina acto voluntario.

El “querer” de la voluntad se presenta como irreductible y superior al “desear” del apetito sensitivo, aunque a veces el querer y el deseo sean concomitantes y concurrentes. La diferencia aparece claramente cuando hay oposición entre la voluntad y el deseo. Así por ejemplo, no deseamos el jarabe de mal gusto aunque queremos tomarlo porque sabemos que nos hará bien; y queremos abstenernos de carne el viernes penitencial aunque deseamos el asado del vecino que huele tan bien.

Acto Voluntario es aquel que procede de un principio intrínseco con advertencia y consentimiento.

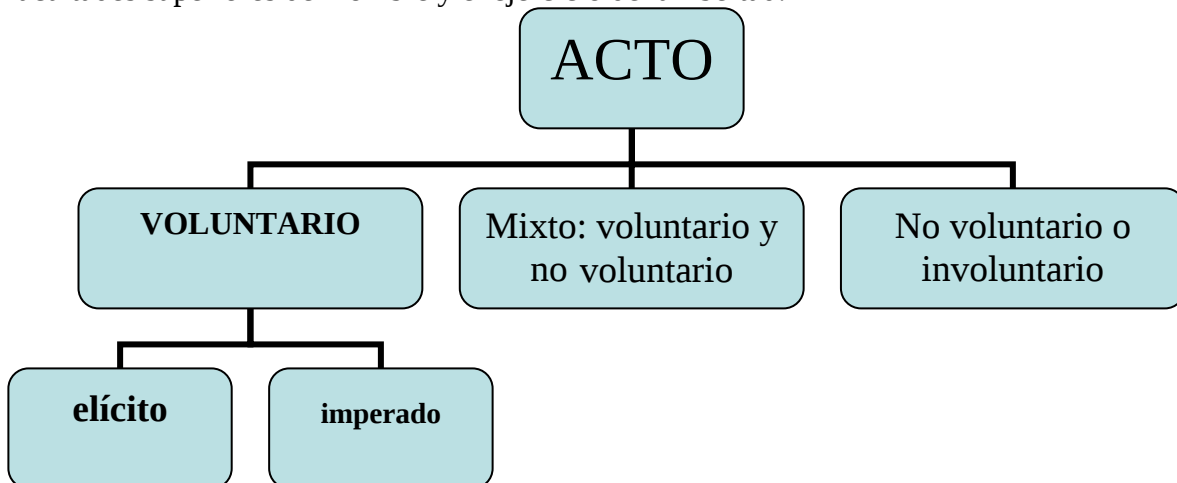
El voluntario libre se clasifica en voluntario elícito y voluntario imperado, según se refiera a actos directamente producidos por la misma voluntad o a actos producidos por otras potencias pero bajo el influjo de la voluntad.

Lo opuesto al acto voluntario se denomina no voluntario o también involuntario.

El delito que resulta mezcla de voluntario y no voluntario, es, por lo mismo, imputable a su autor pero con atenuantes, y sus causas pueden ser: la violencia, el miedo, las pasiones, etc.

El acto voluntario libre es el que se denomina “acto (plenamente) humano”, en oposición a los “actos del hombre” (que solamente ocurren o acaecen en nosotros pero no son producidos voluntariamente por nosotros).

En el análisis del acto voluntario se puede apreciar la intervención de las dos potencias o facultades superiores del hombre y el ejercicio de la libertad.



Análisis del acto voluntario: las doce fases

Un acto voluntario completo tiene doce fases. Como hay interferencia constante entre la inteligencia y la voluntad, seis de estas fases conciernen a la inteligencia y seis a la voluntad.

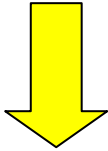
En el esquema que sigue, la columna de la derecha comprende los momentos de la inteligencia; la de la izquierda, los momentos de la voluntad. La secuencia numérica señala la sucesión de las intervenciones de la inteligencia y de la voluntad.

El fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución. Por ello, el orden del fin y de los medios en la intención, se invierte en la ejecución, y se convierte en: medios que realizan el fin.

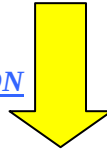
Se trata de un acto voluntario libre. Los primeros momentos de la voluntad donde formalmente aparece la libertad están puestos en mayúsculas: la intención del fin y la elección de los medios. Pero la voluntad no obra sino movida por la inteligencia.

ACTO VOLUNTARIO¹¹⁴

Fases de la inteligencia



Fases de la voluntad



ORDEN DE LA INTENCIÓN Respecto al fin

- | | | |
|--|---|----------------------------------|
| 1. Juicio sobre la apetibilidad del objeto | → | 2. Complacencia, amor o veleidad |
| 3. Juicio sobre el bien posible aquí y ahora | → | 4. INTENCIÓN del fin |

Respecto de los medios

- | | | |
|--|---|------------------------------|
| 5. Búsqueda de los medios o deliberación | → | 6. Consentimiento en general |
| 7. Juicio acerca del medio más apto | → | 8. ELECCIÓN del medio |

ORDEN DE LA EJECUCIÓN Respecto de los medios

- | | | |
|--|---|--|
| 9. Imperio o plan que ordena la ejecución | → | 10. <u>Uso activo</u> : la voluntad impera a las otras potencias |
| 11. <u>Uso pasivo</u> : La inteligencia y las otras potencias imperadas por la voluntad. | | |

Respecto del fin

12. Descanso y gozo en el bien poseído.

Así, por ejemplo, mi inteligencia concibe en general la intención de tomarme un fin de semana libre (1), y se lo propone a la voluntad, la que acepta la propuesta en general (2). Y luego la inteligencia pasa del plano ideal posible al plano real “aquí y ahora” y concibe y repropone ese fin a la voluntad (3), potencia o facultad a la que corresponde la intención (libre) del fin (4).

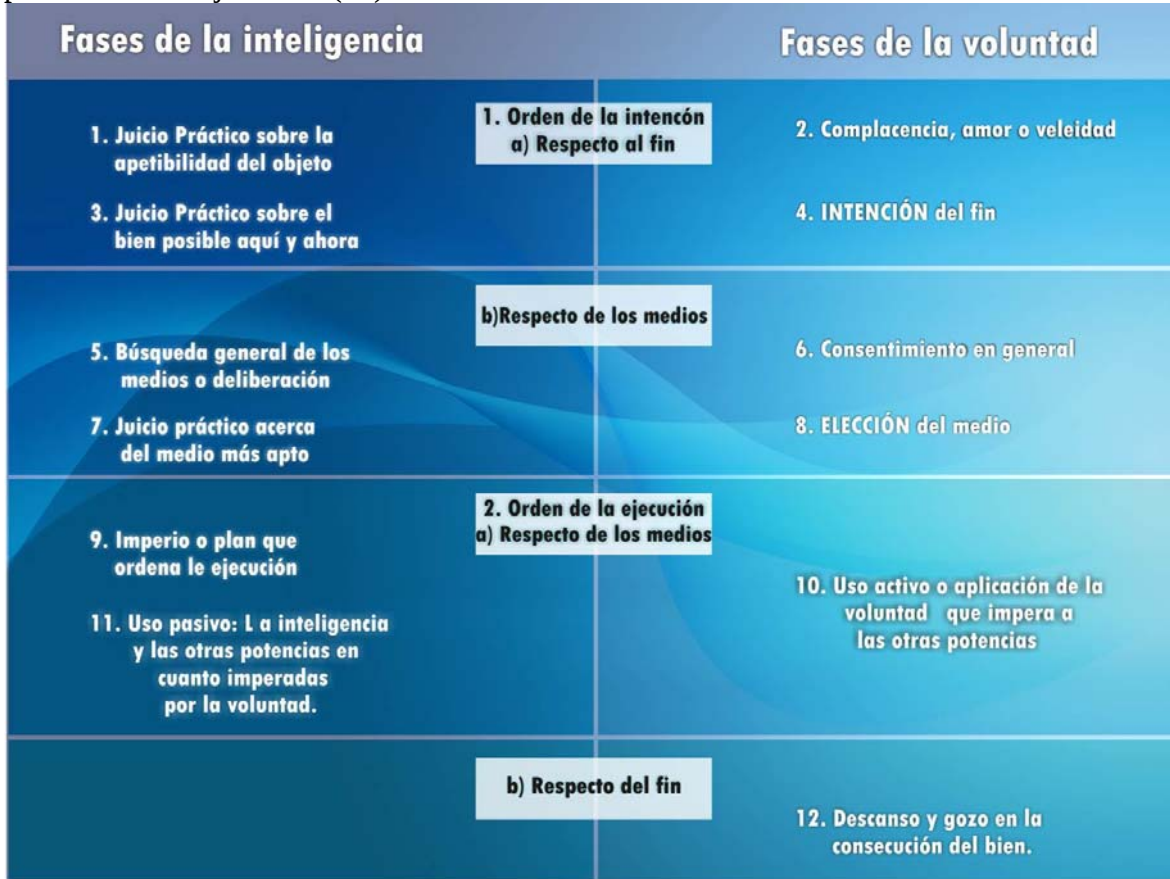
La inteligencia, siempre en el plano general de la intención (previo a la ejecución), pasa a la consideración de los medios en general y propone un paquete de medios a la voluntad (5): me voy a la playa o me voy al campo a cazar o me voy a la Abadía de Victoria a hacer un retiro espiritual. La voluntad acepta o no acepta en general el paquete de medios que le propone la inteligencia (6). Entonces, la inteligencia propone a la voluntad una opción, un medio, como el mejor “aquí y ahora” (7) y la voluntad, libremente, lo elige o no lo elige (8).

Si la voluntad elige un medio, por ejemplo ir a cazar al campo, entonces terminan las fases de la intención y se pasa al estadio de la ejecución, a no ser que por algún motivo el proceso se paralice aquí (surge algo inesperado, una fecha de examen el lunes). Si se procede a la ejecución, la iniciativa del plan o proyecto la tiene el entendimiento (9), pero es la voluntad la que debe llevar a

¹¹⁴ Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 494-497.

cabo, paso a paso, directamente o imperando a las otras potencias, el plan propuesto por la inteligencia (10): pedir prestada la camioneta a mi padre, ponerme de acuerdo con mis amigos, comprar cartuchos para la escopeta, salir de viaje y ponerme tras la presa.

Mientras se realiza la ejecución, imperada por la voluntad, la inteligencia y las otras potencias actúan en cuanto imperadas por ella (11), mientras la voluntad disfruta y goza cuando lo planeado se ha ejecutado (12).



2. La voluntad como potencia o facultad: naturaleza, espiritualidad y objeto

La “voluntad”¹¹⁵:

Etimológicamente “voluntas” viene del verbo latino “volo”, que significa “querer”, por lo que la voluntad se puede definir como *la potencia del querer*.

Qué es la voluntad:

Es el apetito elícito cuyo objeto formal (que la especifica) es el bien presentada por la inteligencia.

La voluntad es, en cada individuo, una sola potencia o facultad, dada la universalidad de su objeto formal.

La voluntad es una potencia o facultad espiritual, por cuanto se mueve hacia un objeto presentado por una potencia o facultad espiritual (la inteligencia).

La voluntad es una potencia subordinada a la inteligencia, en cuanto ésta la especifica.

Respecto de la *naturaleza espiritual* de la voluntad, se puede probar así:

Si el objeto al que se dirige la voluntad es espiritual, porque concebido por la inteligencia, el

¹¹⁵ Blanco, G., Manual de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 469-482. El autor se ocupa del tema de la naturaleza de la voluntad antes de estudiar el acto voluntario.

acto y la potencia o facultad de querer son también espirituales.¹¹⁶

3. Causalidad mutua entre la inteligencia y la voluntad. La voluntad y las demás potencias

Relación de la voluntad y las otras potencias o facultades.

El último punto del que se ocupa Verneaux es el de la *relación de la voluntad y las otras potencias o facultades*.

A) Primero la relación entre la voluntad y la inteligencia. Y en este punto se plantean dos cuestiones, una que concierne a la *preeminencia*, otra a la *influencia* de una sobre otra.

1) Para la cuestión de la preeminencia entre la voluntad y la inteligencia, el principio de la solución es que la inteligencia tiene por objeto la “*ratio boni*”, la bondad tomada formalmente, abstracta, que está en ella en forma ideal, mientras que la voluntad tiene por objeto el “*bonum*”, el bien en sí mismo, tal como está en concreto fuera de nosotros¹¹⁷.

De ahí se sigue, que si se consideran *las potencias o facultades en sí mismas* (“*secundum se*”), **la inteligencia es superior a la voluntad**, porque su objeto es más simple y más absoluto. En otro lugar¹¹⁸, Tomás de Aquino aporta otro argumento más convincente: La inteligencia es *más noble* que la voluntad porque *es más perfecto tener en sí la forma del objeto que estar ordenado a una cosa que existe fuera de sí*.

Pero, si se considera *las potencias o facultades relativamente* a diversos objetos (“*secundum quid*”), hay que distinguir *tres casos*:

Si el objeto es ontológicamente inferior al alma, si es una cosa material, *más vale conocerla que amarla*, pues el conocimiento *la eleva* a nuestro nivel, mientras que el amor *nos baja* al nivel material de la cosa.

Si el objeto es superior al alma, muy especialmente si se trata de Dios, *más vale amarlo que conocerlo*, pues el conocimiento *lo rebaja* a nuestro nivel, mientras que el amor *nos eleva* al suyo.

Si el objeto está al mismo nivel que el alma, o sea si se trata de otro hombre, el “*prójimo*”, vale más amar, porque el amor procura una unión concreta, el amor supone el conocimiento y engendra un conocimiento más íntimo, como nos enseña, por otra parte, la revelación divina al priorizar la caridad.

¹¹⁶ Verneaux. Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología II-II, 25, 2.

¹¹⁷ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 82, 3; I, 16, 1; I, 27, 4.

¹¹⁸ Cf. Tomás de Aquino, De Veritate 22, 11.

Las potencias o facultades relativamente a diversos objetos

Si el objeto es ontológicamente inferior al alma.
ES MEJOR CONOCERLO.



(Sujeto-Objeto)



(Sujeto-Dios)

Si el objeto es superior al alma.
ES MEJOR AMARLO.



Si el objeto está al mismo nivel que el alma.
ES MEJOR AMARLO.



(Sujeto-Sujeto/s)

2) Cuestión de la influencia. La voluntad *sigue* a la inteligencia, *depende* de ella, puesto que solamente *es despertada* por la concepción de un bien. Pero, una vez despierta la voluntad, existe una *reciprocidad de acción e influencia* entre las dos potencias o facultades.

La voluntad *aplica* la inteligencia al objeto que ama para conocerlo mejor, y la inteligencia aumenta la intensidad del amor dando mayor precisión a su objeto. Hay, pues, una especie de “*circulación*” entre la inteligencia y la voluntad. *Cada una es causa de la otra a su manera.* La inteligencia mueve a la voluntad como causa formal y final, presentándole un bien que debe ser amado, motivándola. La voluntad mueve a la inteligencia como causa eficiente, aplicándola a la consideración de su objeto.



B) La voluntad y las pasiones. Cuestión de la influencia.

1) Las pasiones mueven la voluntad. En el caso en el que la pasión desencadena una acción

antes de que se la haya podido detener para deliberar sobre su conveniencia, *no hay ninguna influencia de la pasión sobre la voluntad*; la pasión es *causa de movimientos involuntarios*.

Cuando la pasión actúa sobre la voluntad, *nunca lo hace directamente*, pues hay entre ellas una diferencia de orden: actúa *de modo indirecto*. Y actúa de dos modos que en el fondo no son muy distintos:

Por parte del sujeto. La pasión y la voluntad tienen *un sujeto común* que es el hombre.

De un modo general, *la pasión modifica las disposiciones del hombre* y, en consecuencia, modifica su estimación de los bienes y de los males. Por ejemplo, si yo estoy encolerizado, consideraré que puedo pronunciar palabras que estimaría malas estando en calma, y las diré voluntariamente; por ello constituye un pecado de cólera.

De un modo más particular, *la pasión actúa por una especie de distracción*. Porque el poder de atención de un hombre es limitado, de modo que, si la pasión es viva, absorbe toda la atención, y no podemos considerar en el objeto otros aspectos que los que nos complacen.

Por parte del objeto. La pasión mueve también la voluntad presentando a la inteligencia un objeto de tal modo que sea *requerido* necesariamente. Esto se logra por mediación de la imaginación. La pasión *excita* la imaginación; la inteligencia, a su vez, concibe y juzga según lo que la imaginación representa; y la voluntad, por último, sigue al juicio de la inteligencia.

La pasión y la voluntad tienen un sujeto en común que es el HOMBRE



**La pasión modifica las disposiciones del hombre
La pasión actúa por una especie de distracción**



La pasión mueve a la voluntad presentando a la inteligencia un objeto de tal modo que sea requerido necesariamente.

2) La voluntad puede gobernar las pasiones. La voluntad no tiene sobre las pasiones un *poder despótico*, sino solamente un *poder político*, según la célebre fórmula de Aristóteles. Ello significa que las pasiones *no son sus esclavas*, como los miembros del cuerpo que le obedecen sin resistencia, sino que, teniendo las pasiones una actividad propia, disfrutan respecto de la voluntad de una *cierta autonomía y poder de resistencia*.

¿Qué puede hacer la voluntad?

De hecho, la voluntad puede *dirigir el pensamiento*, apartando la atención del objeto que seduce, ya sea percibido o imaginado, aplicándolo a otra cosa.

Puede, por otra parte, *imperar acciones físicas* que aparten la presencia o la imaginación del objeto; por ejemplo, apartar los ojos, dar vuelta la cabeza, salir, caminar, etc.

En ambos casos, la voluntad, si es perseverante, obtendrá a la larga, que la pasión se adormezca.

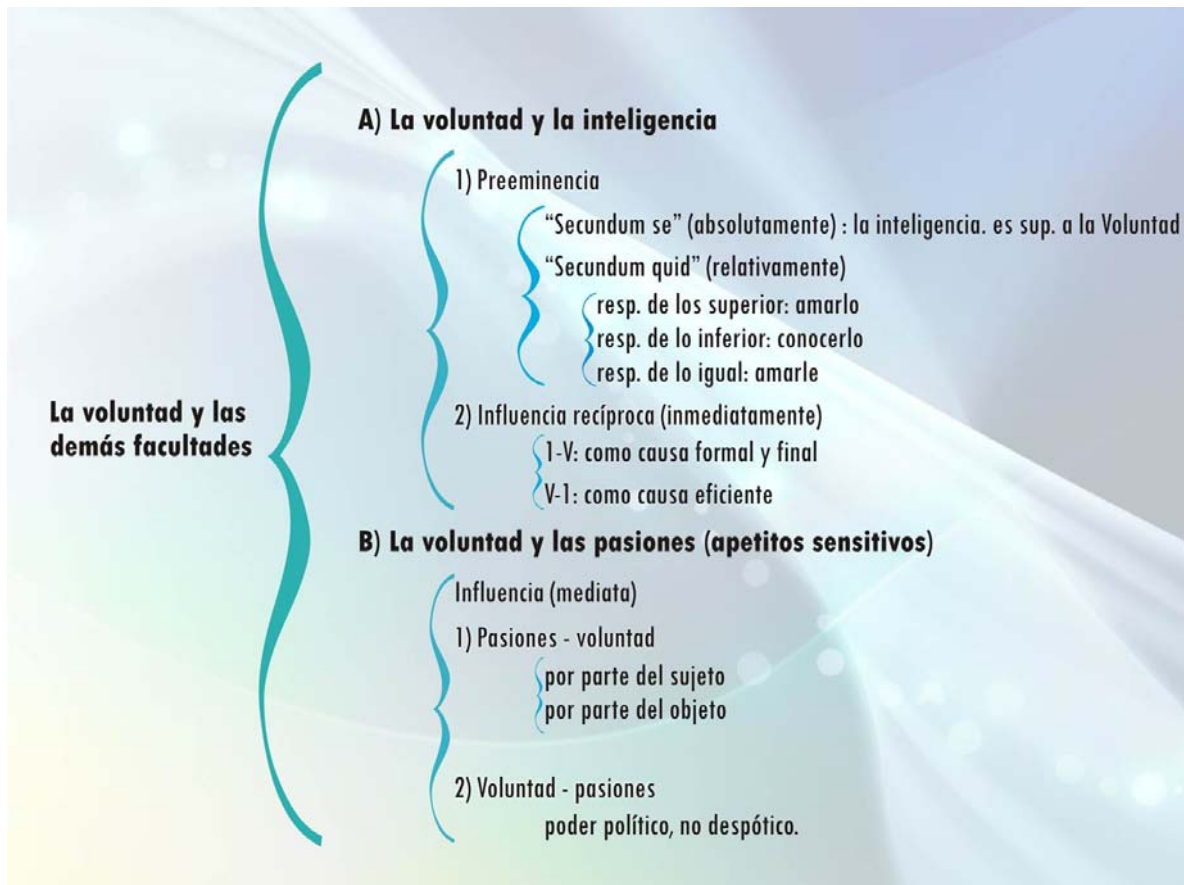
La voluntad puede gobernar a las pasiones:

Modo Político: Governa las pasiones pero con dificultad.



Modo Despótico: Obedecen sin resistencia (miembro del cuerpo - locomoción)





Este otro cuadro de Blanco completa el tema del mutuo influjo de las potencias¹¹⁹:

Relación de la voluntad con las otras potencias

1) De las otras potencias con relación a la voluntad

a) Ninguna la mueve como causa eficiente, unas por ser orgánicas, otras (la inteligencia) por carecer de eficiencia transitiva.

b) La inteligencia la mueve inmediatamente con causalidad formal y final, en cuanto le presenta el objeto como bueno o valioso.

c) Las demás potencias la mueven mediatamente con causalidad formal y final a través de la inteligencia en cuanto conciencia de los actos de las mismas como bien o valor.

2) De la voluntad con relación a las demás potencias

a) A todas las mueve como causa eficiente buscando el bien total del hombre (función unificadora de la voluntad).

b) Inmediatamente a la inteligencia y a los sentidos.

c) Mediatamente a los apetitos sensitivos, la motricidad intencional y aún a las potencias vegetativas.

d) A unas de **modo despótico** (la motricidad), a otras de **modo político** (a los apetitos sensitivos), según que la potencia imperada pueda o no resistir tal imperio.

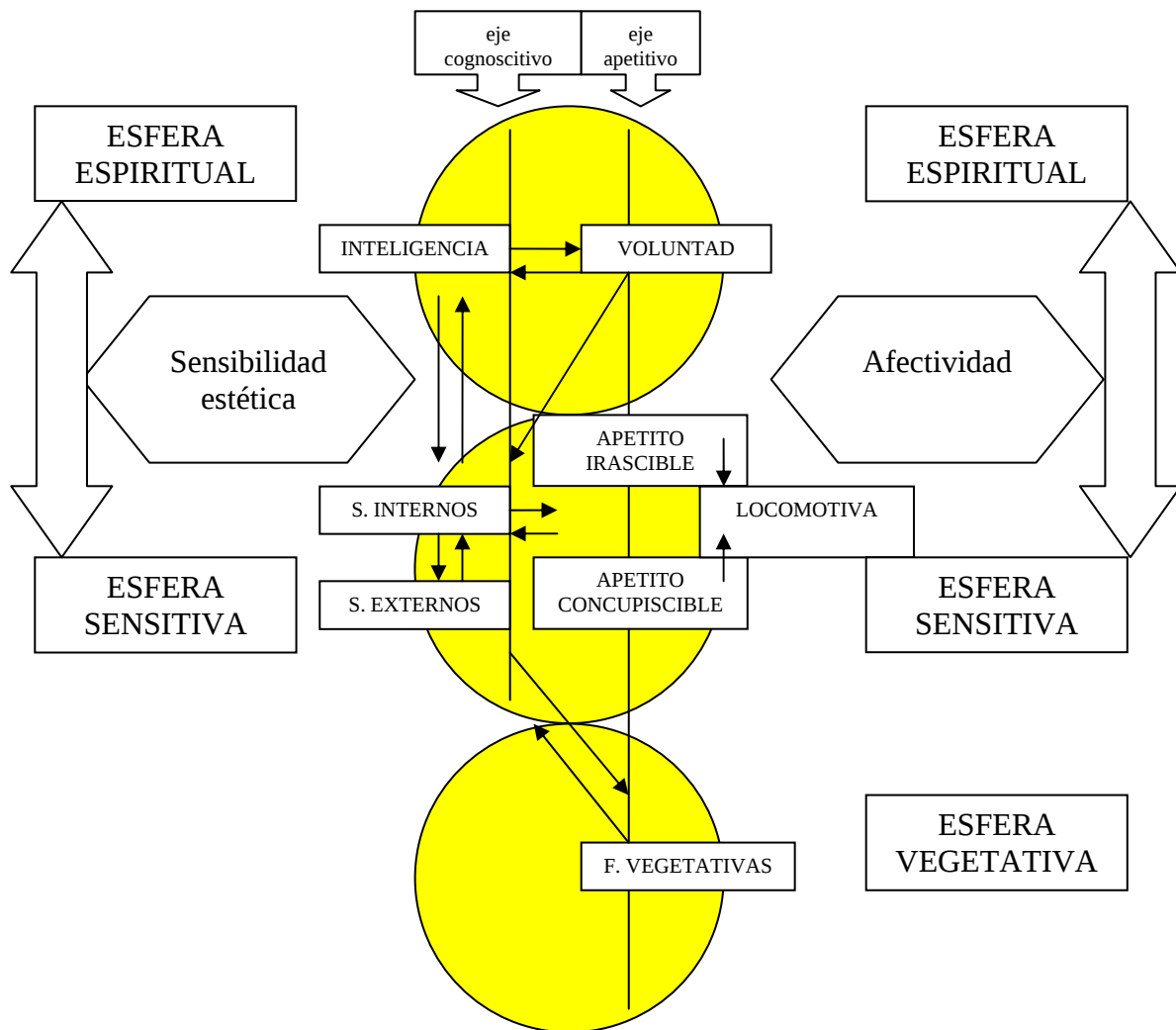
e) En consecuencia, la voluntad, como *única energía eficiente espiritual transitiva*, dirige e instrumentaliza las energías psicofísicas de los apetitos sensitivos, y las inhibe si es necesario. Los restantes dinamismos humanos no dependen uniformemente de la voluntad.

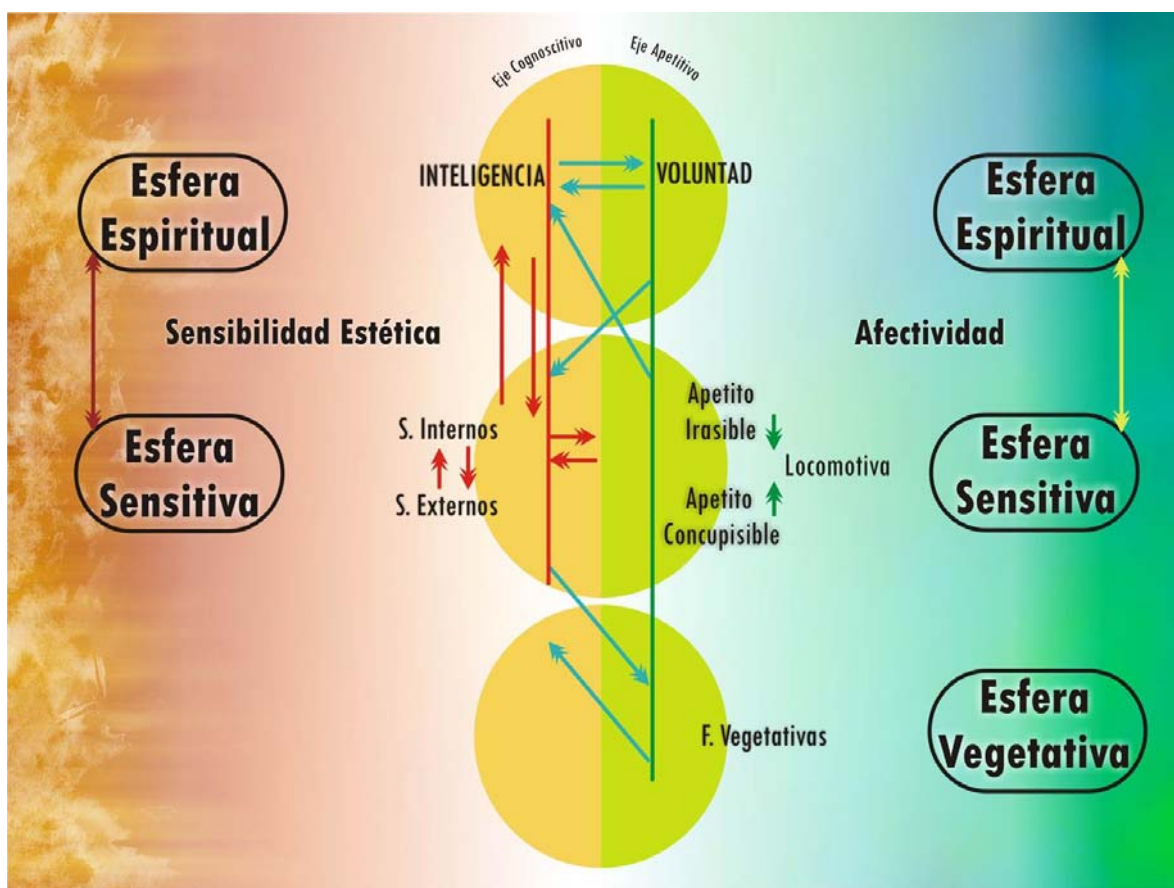
¹¹⁹ Cf. Blanco, Guillermo, apuntes de las clases de Antropología en Buenos Aires (UCA). Y G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 490-493.

4. Los hábitos o virtudes morales.

Son hábitos que *residen y cualifican* a la voluntad: las *virtudes morales*, adquiridas, o sea las *virtudes cardinales* de la *justicia*, la *fortaleza* y la *templanza*, y sus virtudes conexas.

Los hábitos buenos que cualifican a la voluntad se llaman propiamente *virtudes* y a través de ellos *se perfecciona todo el hombre*, por la voluntad y las potencias imperadas por ella. Así, la *templanza* ayuda a la voluntad a imperar con dominio político el apetito concupiscible. Y la *fortaleza* eleva la voluntad para el gobierno y ordenamiento, también “político”, del apetito irascible.





LA LIBERTAD DEL HOMBRE

Naturaleza y formas de la libertad¹²⁰.

La libertad, *no es una substancia, ni una potencia o facultad, ni tampoco un acto* de alguna potencia o facultad. La libertad es *un carácter o propiedad de ciertos actos de la voluntad*.

Donde dice “formas” debe entenderse “dimensiones” de la libertad, ya que no se trata de que algunos hombres poseen la libertad de ejecución y otros la libertad interior. Las dos dimensiones son *esenciales* a la libertad de todo hombre. Puede faltar alguna de las formas de libertad exterior pero mientras se conserva la libertad interior, el hombre sigue siendo libre.

Vamos a tratar *primero la libertad interior o libre arbitrio*, que es la más importante y fundante, y después la *libertad de ejecución*.

¹²⁰ R. Verneaux, Filosofía del hombre, Cap. XV.

Formas o dimensiones de la libertad:

1) *de querer (interior)* o “libertad para”, “libre arbitrio” o libertad de decisión o elección (que es la que 1º importa para la vida moral)

Se divide en:

de ejercicio : entre actuar o no actuar

de especificación : entre hacer esto o aquello

2) *de actuar (exterior)* o “libertad de coacción” o “libertad de”
conciene a la EJECUCIÓN y no al voluntario interior

Puede ser:

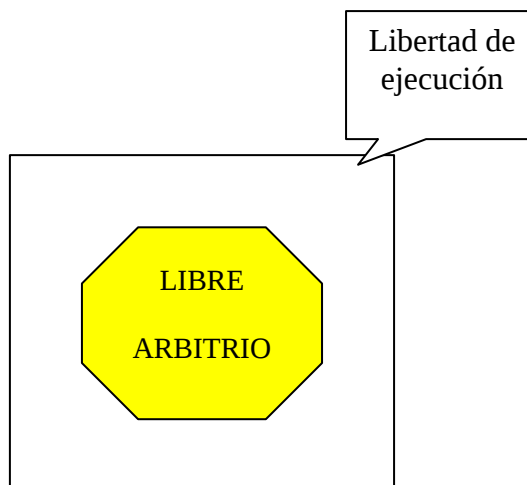
física: ausencia de coacción física
de cadenas, de muros

social : aus. de reglas o convencionalismos sociales

civil: frente a las leyes

política: frente a los poderes del Estado

moral: de la obligación o deber; ausencia de la presión de premios, castigos, amenazas o leyes



La libertad de querer es la libertad interior, la libertad de la intención, decisión o elección, que constituye la fase esencial del acto voluntario.

La libertad de querer consiste en estar exento de una inclinación necesaria a poner el acto, es decir a tomar tal decisión, hacer tal elección.

El acto libre no está predeterminado. La voluntad, primero ella sí indeterminada, **se determina a sí misma** a ponerlo, es dueña de su acto, es su árbitro. De allí viene el nombre “libre arbitrio” que se da a esta forma de libertad.

La libertad interior se define como **exención de predeterminación o de inclinación necesaria** o como **autodeterminación de la voluntad**, que es **causa, dueña o madre** de su acto; la voluntad **se mueve por sí misma y a sí misma**, de tal modo que **el sujeto posee el dominio activo de su propio acto**.

La libertad de elección puede tomar dos formas, pues puede darse sobre dos alternativas diferentes.

Puede elegirse entre actuar o no actuar, ejecutar el acto o no. Es lo que se llama libertad de ejercicio.

O la elección puede hacerse entre hacer esto o lo otro, ejecutar este acto o aquel otro. Es la libertad de especificación.

Estas dos formas de libertad son distintas. Puede tenerse la primera sin poseer la segunda. Por ejemplo, puedo elegir salir o no salir, pero si decido salir no puedo elegir por dónde, pues sólo puedo salir por la puerta.

Pero la segunda (libertad de especificación) supone la primera (libertad de ejercicio), que es fundamental. En efecto, no tengo libertad de elegir un acto u otro más que si tengo la libertad de poner o no cada uno de ellos.

Lo que hemos llamado libertad de ejercicio y libertad de especificación, son en realidad dos momentos de la libertad interior. La libertad de ejercicio se refiere al aspecto formal del ejercicio del libre arbitrio; la libertad de especificación, al contenido u objeto al que la libertad aplica su ejercicio.

La libertad de actuar o de hacer es una libertad puramente exterior. Es cierto que es importante, pero todas las libertades exteriores posibles no bastan para hacer un hombre libre.

Un acto puede ser llamado libre cuando está exento de toda coacción exterior, cuando no lo hace necesario una intervención de fuera o no está determinado por una fuerza superior.

La libertad reside, pues, en el movimiento al que una cosa tiende por naturaleza y que realiza cuando se la abandona a sí misma. De este modo se habla también de un “globo libre” o de una “caída libre”.

En este sentido, para que una acción humana se llame libre, basta que no esté obligada desde fuera. Esta libertad es esencial al acto voluntario, pues un acto violentado no es evidentemente un acto voluntario.

Podemos muy bien querer libremente sin poder ejecutar lo que hemos decidido en la intención.

La libertad de acción se diferencia según los diversos tipos de coacción de los que el sujeto está libre.

La libertad física consiste en poder moverse o actuar sin ser detenido por una fuerza superior, como el peso, las cadenas, los muros de una prisión.

La libertad civil consiste en poder actuar sin que lo impidan las leyes de la ciudad o Estado o dentro de los límites fijados por ellas. Se tiene la libertad física de quebrantarlas, pero entonces se entraría en contravención con la ley, se cometería un delito, y la fuerza pública de la autoridad legítima, que debe velar por el bien común y el cumplimiento de la ley, intervendría para privar de su libertad física a aquel que abusó de ella.

La libertad política consiste en poder participar y actuar en el gobierno de la ciudad o Estado del que se es miembro. Se opone a la tiranía o la dictadura, régimen político en el que los ciudadanos están sometidos a las órdenes de una autoridad sin poder participar o influir en sus decisiones.

La libertad moral o de conciencia o pensamiento, consiste en poder actuar exteriormente sin ser retenido por una ley moral, es decir, por una obligación. La obligación pesa no sólo sobre los actos exteriores, sino en lo más íntimo de la conciencia. No obstante, la obligación es del mismo orden que las coacciones precedentes, pues no quita la libertad física ni la libertad psicológica: “podemos” siempre quebrantar las leyes morales. Es más, sólo hay obligación para un sujeto en posesión de su libertad psicológica (la ley moral no obliga al que no la posee).

La libertad como libre arbitrio. Es libre aquel que es causa de sí mismo. No en el sentido de que se creara a sí mismo, pues nada puede ser causa de su propia existencia, sino en el sentido de que es causa de su acto. Por su libre arbitrio, el hombre se mueve a sí mismo a obrar.

LA LIBERTAD SE DEFINE¹²¹ e implica:

Negativamente: la ausencia de la necesidad o la indeterminación en orden al actuar, lo cual implica independencia tanto del factor extrínseco necesitante o coactivo como del factor intrínseco de necesidad natural.

Positivamente: el señorío o dominio de la voluntad sobre su propio acto, por lo que puede autodeterminarse a actuar o no actuar, a actuar en este o en este otro sentido.

3. Pruebas del libre arbitrio¹²²

Verneaux se ocupa de *las pruebas del libre arbitrio*, y pasa revista a algunos de los argumentos clásicos a favor de la libertad, precisando la naturaleza y el valor de los mismos.

Verneaux expone *cuatro argumentos*. El primero no prueba. El segundo y el tercero prueban pero no son suficientes. El argumento que en rigor cuenta es el cuarto.

1. Prueba moral.

Este argumento deriva de **Kant**. En la Crítica de la Razón Pura, sostiene que la razón teórica no puede demostrar la libertad, pero que tampoco puede negarla. En la Crítica de la Razón Práctica restituye la libertad como un postulado de la moral (no se tienen razones para afirmarla, se la afirma por un acto de fe). Estamos obligados a creer en la libertad porque la libertad es una condición de la moralidad, y estamos obligados a vivir moralmente.

¿Cómo evaluar este argumento? Es cierto que la libertad es una condición de la vida moral: la obligación sólo atañe a los sujetos libres. Pero no necesitamos hacer un acto de fe en la libertad, ya que la libertad puede probarse con certeza por la razón. Una vez demostrada la libertad, se hace posible la moral.

Prueba por el consentimiento universal.

Esta clase de pruebas ha estado de moda en el siglo XIX. Encontramos huellas de ellas en **Tomás de Aquino**¹²³. Si el hombre no estuviese dotado de libre arbitrio, no tendrían razón de ser los consejos y las exhortaciones, los preceptos y las prohibiciones, las recompensas y los castigos, los contratos, las promesas y todas las formas de compromiso. Pues, como muestra muy bien Gabriel Marcel, hacer una promesa solamente tiene sentido porque puedo faltar a ella.

Esta prueba es válida pero su valor es relativo. Es evidente que todos esos actos sólo tienen sentido si el hombre *se cree libre*. Y como se dan en todas las sociedades, podemos dar por cierto que todos los hombres se creen libres. Y es una presunción seria que en efecto todos los hombres *son libres*, pues es poco verosímil que se equivoquen todos, y habría que tener razones muy sólidas para ir contra una creencia tan general.

No obstante, no es más que *una presunción*. La verdad no depende del consenso o del número, y puede ocurrir que la creencia común sea un error común, y que un solo hombre tenga razón contra todos. Queda, pues, sin resolver la cuestión de saber si los hombres tienen razón de creerse libres.

Prueba psicológica.

Esta prueba se ha difundido desde **Descartes** (Principes, I, 41). La han adoptado los tomistas contemporáneos, aunque es desconocida por Tomás de Aquino. Culmina en H. Bergson en el capítulo III° de “Données immédiates”.

La libertad es un hecho. Existe una *experiencia de la libertad* como libertad de elección. Esta experiencia de la libertad tiene *dos momentos*. Primero hay consciencia de *indeterminación* de la

¹²¹ Cf. Blanco, G. - Apuntes de clase. Cf. G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 500-501.

¹²² G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 504-505.

¹²³ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 83, 1.

voluntad, indecisión, vacilación, oscilación que puede prolongarse mucho tiempo y sentirse hasta el sufrimiento. Ninguno de los motivos de obrar es por sí mismo determinante. Si se sale de ese estado, es por una *autodeterminación* de la voluntad, de la que tenemos consciencia como de una tensión estrictamente original. Después de sopesar todo bien, me decido.

Importa destacar que la libertad de que hablamos no es la libertad tal como la concibe Descartes, como indiferencia, ni la libertad de Bergson, que es pura espontaneidad interior.

El valor de esta prueba también es relativo. Solamente es valedera para los que hombres que han realizado algún acto de querer libre. Ahora bien, es posible que algunos hombres no realicen ningún acto libre en toda su vida. Objetarán, pues, que la descripción no responde a su experiencia. Pero *la mayoría* de los hombres han tomado al menos algunas decisiones libres y están en situación de verificar el argumento psicológico.

Prueba metafísica.

La primera cuestión es saber si, en el caso de la libertad, *es posible una demostración*. Es una idea bastante extendida que la libertad no puede demostrarse, porque demostrar es hacer la conclusión necesaria, y declarar necesaria la libertad es contradictorio. La libertad sólo podría afirmarse libremente.

Esta idea tiene su origen en Kant. A juicio de Verneaux allí hay un sofisma, una falacia. Se supone que hay que optar entre una libertad absoluta y una necesidad también absoluta. Si el hombre es libre, debe serlo entero, en todas sus funciones. Pero esta afirmación es falsa. El hombre puede muy bien ser libre sin ser totalmente libre. De hecho, la razón no es libre. *No hay, pues, contradicción en intentar fundamentar racionalmente la libertad.*

Sin embargo, *es imposible demostrar la libertad de un acto dado en un individuo dado*. Sólo él puede saber si ha puesto un acto libre: es el misterio de la intimidad y la subjetividad. La metafísica se limita a *demostrar que la libertad es posible*, que resulta del hecho de que el hombre está dotado de inteligencia y voluntad. La metafísica no pretende demostrar *en particular* la existencia de ningún acto libre, sino sólo *en general* que la libertad es un atributo de la naturaleza humana, o mejor *que el hombre está dotado de libre arbitrio*.

De las cuatro argumentaciones de **Tomás de Aquino** que cita Verneaux¹²⁴, bastaría comprender y retener la primera, que es la que reproducimos aquí.

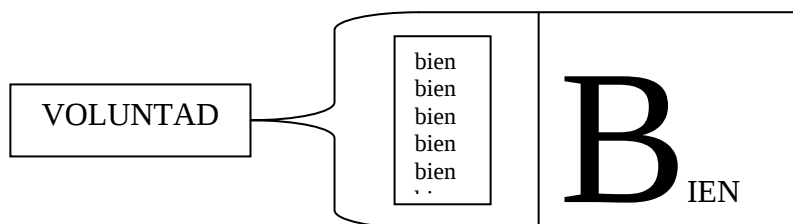
La voluntad sigue a la concepción de un bien. Si el objeto representado es bueno absolutamente y en todos sus aspectos, la voluntad tenderá necesariamente hacia él. Si el objeto no es absolutamente bueno, en la medida en que no realiza la bondad perfecta, puede ser juzgado no-bueno y no-amable. La voluntad entonces no tiene necesidad de quererlo. Pero ningún objeto fuera de la beatitud es el Bien Perfecto. Por consiguiente, la voluntad no se determinada con necesidad por ningún bien particular. Si lo quiere, se autodetermina a sí misma, lo elige¹²⁵.

Así, la raíz de la libertad está en la inteligencia que concibe el Bien Perfecto y juzga los bienes particulares imperfectos en comparación con el Bien. Se podrá, pues, “a priori” atribuir la libertad a todo existente inteligente¹²⁶.

¹²⁴ Cf. también Tomás de Aquino, De Malo 6, 1; De Veritate 24, 1 y 2; Contra Gentiles II, 48.

¹²⁵ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I-II, 10, 2; I, 82, 2.

¹²⁶ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 59, 3.



Blanco sintetiza las pruebas en dos¹²⁷:

Justificación psicológica: Es la conciencia de la libertad que precede, acompaña y sigue a nuestro actuar; conciencia que crece en nosotros en proporción directa de la fuerza de los motivos que nos solicitan en un sentido u otro.

Justificación por la razón esencial: El fundamento de la libertad es el hecho de que el existente humano, en la deliberación, emite un *juicio práctico no necesitante o indiferente*, el cual le dice que *este bien es un bien pero no es todo bien*. De esa *indeterminación de la voluntad* el hombre sólo puede salir por su propia elección a la luz de la razón, por la que *autodetermina qué juicio práctico será el último*.

4. Límites de la libertad

Es una *libertad de creatura*, contingente. Importa destacar que *la libertad no es absoluta, tiene límites, ya que de otra forma se autodestruye*. La idea misma de una libertad absoluta es intrínsecamente contradictoria.

La libertad presupone la naturaleza humana.

Cada hombre *se hace* a sí mismo por su elección, pero *no puede hacerse más que un hombre*, éste o aquél, pero hombre. No puede trascender su ser ni hacia arriba ni hacia abajo, *no puede hacerse Dios o caballo, ángel o pez*.

El hombre elige los fines de su acción pero no elige su fin último, que es para él una necesidad de su naturaleza racional.

5. La libertad y los determinismos

Conviene distinguir entre los *condicionamientos* que atenúan la libertad, sin negarla, y los determinismos, que, cuando existen, provocan un acto no voluntario o involuntario y no libre. Los supuestos *determinismos psicológico y social*, por los que hoy se niega la libertad, son de especial actualidad.

Determinismo fisiológico. Nuestros actos, ¿no estarán determinados por un estado de nuestro organismo, por la salud o la enfermedad, el temperamento, la herencia, el régimen alimenticio, el clima, etc.?

Sin lugar a dudas, la influencia de estos factores es enorme: limita la libertad, fija las condiciones de su ejercicio. Pero *no puede afirmarse “a priori”, de un modo absoluto que supriman la libertad*. Pueden dejar lugar a actos libres. Para ello, es necesario y suficiente que se haya podido deliberar la propia conducta.

Determinismo social. Algunos han pretendido que la presión social determina todos los actos de los individuos. Los actos que podrían creerse más libres, son previsibles de un modo casi infalible.

¹²⁷ G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 504-505.

Hay que reconocer que la influencia de la sociedad es muy grande, que limita la libertad. La educación, las costumbres, las influencias del medio, de la familia, del trabajo, las fuerzas económicas forman al individuo y configuran su comportamiento en una medida más o menos grande.

Determinismo psicológico. La idea general es nuestra conducta está gobernada por los instintos, especialmente por la “libido”, que el comportamiento es un conjunto de reflejos condicionados, etc.

Hay una gran parte de verdad en estas afirmaciones. Pero habría que ver si los hábitos y el carácter no se han formado libremente, al menos en parte. El instinto es sin duda poderoso, pero no bastante en el hombre para determinar siempre una conducta adaptada: las situaciones nuevas plantean problemas sobre los que hay que reflexionar para poder resolverlos.

Lectura Complementaria

Con el fin de ayudar a una comprensión más perfecta de la libertad humana, propongo a continuación **textos**.

“Afirmar que el hombre es libre significa decir que posee la *capacidad de tomar en mano su propio actuar hasta el punto de poder decir verdaderamente ‘es mío’*” (Ramón Lucas Lucas)¹²⁸.

Cardenal Estanislao Karlic, Arzobispo Emérito de Paraná (extracto)¹²⁹:

*La libertad no existe por sí misma sino que pertenece al hombre y existe **para el bien del hombre**.*

*Su naturaleza es la de servir al verdadero destino del hombre. La libertad tiene como acto propio, **como fin propio que define su ser, el bien de la persona**. Cuando elige el bien, se realiza como libertad humana. **Cuando elige el mal, se desvirtúa como libertad.***

*El hombre no puede, viviendo su verdad de hombre, obrar para lastimarse. Cuando obra para lastimarse actúa contra su condición humana. Eso es un acto libre, no se puede negar, pero es **defectuoso**. Se trata de una **falla** de la libertad que llamamos pecado.*

*Muchas veces creemos que la libertad existe antes del acto de la elección. Parece que se es libre para elegir o no elegir, para elegir una cosa u otra, de suerte que cuando elegimos perdemos la libertad, o acabamos de ser libres. Si elegiste casarte: te casaste y perdiste la libertad; si elegiste consagrarte al Señor, perdiste la libertad; si elegiste ser de un equipo de fútbol, perdiste la libertad; si elegiste entrar a la Universidad, perdiste la libertad. Esa es una concepción realmente inferior, pobrísima de la libertad. **La libertad no está antes de la elección sino que el acto de la libertad, la plenitud de la libertad es la elección misma.***

Son más libres los que sabiamente, más profundamente y más decididamente eligen.

*Pero preguntémonos de nuevo: ¿qué es ser libre? **No es simplemente capacidad de elegir o no elegir, sino elegir aquello que plenifica a la persona, a todas las personas, a cada una de ellas.***

La libertad es una capacidad de crecer en el ser persona y de gozar en ese ser persona. No es una capacidad de elegir o no elegir cualquier cosa: la droga o el pan, sino la capacidad y el deber, es la urgencia de ser más como persona, en medio de las otras personas y junto con ellas, para llegar a la plenitud.

*Quiero subrayar algo que pertenece a las entrañas de la libertad: **soy libre en el mismo acto***

¹²⁸ R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 179.

¹²⁹ Estanislao Esteban Karlic, Arzobispo de Paraná, conferencia pronunciada en la Biblioteca Popular, Paraná, con ocasión de la celebración del Día de la Universidad, el 26 de agosto de 2001

de la libertad porque la libertad se hace más plena cuando elijo, no solamente porque elegí lo bueno sino porque **soy señor de ese acto**. Cuando yo elijo estoy señoreando no solamente al hombre que elevo, sino a la elevación misma. **La elección no es la cancelación de la libertad, sino su realización.**

*Las piedras no eligen, el árbol no elige. El animal no elige. **Elige sólo el hombre**, el hombre que es ser espiritual, que vale por sí mismo.*

La persona vale por sí misma porque es capaz de elegir, elegirse en cada opción, y así labrar su destino desde sí misma.

*Desde el punto de vista antropológico, la libertad es la **capacidad de señorío** del hombre sobre sus actos y sobre sí mismo. El libre es un señor, no un esclavo. El libre es un señor de sí mismo, frente a Dios y por Dios frente a los hombres.*

*A Sartre le daba espanto tal reclamo de grandeza. Él decía que *estamos condenados a elegir*. Es una tragedia porque queremos ser Dios por nuestra opción, y siempre quedamos frustrados. *El hombre es un proyecto frustrado de ser Dios*, según Sartre. San Pablo, por el contrario, dice que *estamos destinados a la libertad* realmente destinados. Ser libre no es una tragedia sino una dignidad.*

La medida de un hombre es su libertad. *La medida de la libertad es el amor, en definitiva, es el bien y el amor de Dios. Somos grandes o pequeños según seamos libres o no seamos libres, entendiendo plenamente la libertad en su acto propio que es el amor verdadero. Por eso podemos decir: **dime qué eliges y te diré quién eres**. Por eso se ha dicho que en la libertad de nuestras opciones nos hacemos **padres de nosotros mismos**.*

*Dios es libre, por eso somos libres nosotros. Yo puedo ser libre porque **Dios funda mi libertad**.*

*Porque **la libertad se funda en Dios, la libertad no tiene otro destino que Dios**. Dios es su último fin. En esto manifiesta la verdadera naturaleza, la profunda metafísica de la libertad. **La libertad es capacidad de Dios** porque expresa y realiza al hombre en su capacidad de Dios.*

La libertad nos asemeja a Dios porque por ella y con la ayuda de Dios, **existimos desde nosotros**. Yo soy lo que yo elijo. Yo soy lo que para mí elijo. No es solamente elegir cosas sino que es **elegirse a sí mismo**, no solamente es transformar el cosmos en el trabajo sino que es transformarme a mí mismo mientras trabajo.

Juan Pablo II: La libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular, sino que es también, dentro de esa elección, decisión sobre sí y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad.¹³⁰

Y en una poesía de Juan Pablo II¹³¹ expresaba:

“¡La libertad hay que conquistarla permanentemente, no basta con poseerla!
Llega como un don, se conserva con ardua lucha.
El don y la lucha están escritos en páginas ocultas y, sin embargo, evidentes.
Pagas por la libertad con todo tu ser, llama entonces libertad a eso, a lo que,
pagando, puedes poseer siempre de nuevo.
Con este pago entramos en la historia,
Recorremos todas sus épocas.
¿Por dónde pasa la división de las generaciones
entre los que no han pagado bastante
y los que tuvieron que pagar más de la cuenta?”.

¹³⁰ Citado por Ramón Lucas Lucas, Explicame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 120.

¹³¹ Juan Pablo II, “Memoria e Identidad”, Buenos Aires, Planeta, 2005, Págs. 96-97.

UNIDAD VIII

ESENCIA Y PROPIEDADES ESPECÍFICAS DEL HOMBRE (I)

I. Definición esencial del hombre¹³²

Definir algo es delimitar su esencia mediante un conjunto de conceptos que la determinan por sus propiedades y la constituyen *tal* realidad, discerniéndola de cualquier otra.

En la definición del hombre como “*animal racional*”, éstas (animal y racional) son las notas esenciales.

Pero, *el hombre no es animal sino en el sentido genérico, no en sentido específico: no es una bestia*¹³³.

Si definimos al hombre como “animal ético” o como “homo loquens” (hombre parlante), expresamos notas que indican *propiedades que se desprenden de la esencia del hombre*. Estas notas, como la eticidad y la religiosidad, son *fundadas*, las notas esenciales son *fundantes*.

Una definición del hombre no tiene que incluir necesariamente el enunciado de todas las características propias y exclusivas del hombre; porque *basta con enunciar las notas fundantes*.

En el *orden genético* del conocimiento, *primero son conocidas las notas fundadas*, porque llegamos al conocimiento de la esencia *a través* del conocimiento de los accidentes propios.

Al decir “*animal racional*” expresamos *la esencia* y también la naturaleza humana. La “*naturaleza humana*” se expresa en la definición del hombre tanto como su esencia. Porque “*naturaleza*” *es lo mismo que esencia pero en cuanto al modo de obrar*. La naturaleza *corresponde* a la esencia; porque “el obrar sigue al ser”.

Nos preguntamos enseguida *en qué se distingue* o diferencia específicamente el hombre de los otros entes inferiores. *Lo específico del hombre está en lo racional*.

II. Dimensiones fundamentales de la existencia humana

Lo que no es esencia o naturaleza, lo que no es nota fundante, puede ser *nota fundada*, fundada en los principios esenciales, en la racionalidad: son los *accidentes propios o propiedades*, que *se siguen* de la esencia y *la acompañan* siempre.

Así: la eticidad, la sociabilidad, la religiosidad, el lenguaje, la cultura, el trabajo, la técnica, el arte y la dimensión estética, la historicidad; o sea, las dimensiones fundamentales, las propiedades específicas del hombre.

Metodológicamente, verificaremos ciertas reglas y afirmaremos, frente a todas y cada una de las propiedades específicas del hombre:

Sólo el hombre trabaja (o ríe, o es social); *todo hombre trabaja*.

En todos los casos, siempre afirmaremos de ese “propio”, *algo recibido o dado o innato, que tiene fundamento en la naturaleza del hombre, y, algo que es adquirido o fruto de una construcción cultural*. Lo “cultural” *desarrolla* las inclinaciones de la naturaleza.

No puede afirmarse, por ejemplo, que la religiosidad sea puramente una construcción cultural, sin fundamento en la naturaleza. El hombre es religioso por naturaleza. Aunque, ciertamente, sobre la base natural, conforme al pluralismo cultural, a modo de ejemplo, unos hombres oran postrados, otros en otras posturas o actitudes (esto sí que es construcción cultural).

¹³² Cf. Blanco, G. - Clases de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la UCA, Buenos Aires, apuntes de clases de Hernán Quijano Guesalaga como alumno suyo. Cf. también Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 335 y ss..

¹³³ Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 385.

REGLAS
1) Sólo el hombre trabaja (o ríe, o es social...).
2) Todo hombre trabaja (o ríe, o es social...)..
3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.

1. El lenguaje humano

REGLAS
1) Sólo el hombre habla.
2) Todo hombre habla.
3) En el lenguaje hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y la construcción personal o cultural.

Una de las descripciones del hombre más frecuentes hoy es aquella que lo caracteriza como un existente “*parlante*”: “*homo loquens*”. Esta es una definición particularmente acertada, porque, en efecto, la propiedad del habla *destaca netamente* al hombre de los animales y de cualquier otro ente¹³⁴.

Definición y división del lenguaje:

Como primera aproximación, podemos decir que ***el lenguaje es un sistema de signos que hace posible la comunicación entre los hombres.***

Y, ¿qué es un signo?

Signo es una cosa que lleva al conocimiento de otra distinta de sí.

Por ejemplo, el humo es signo del fuego, la paloma es signo de la paz. Pertenece a la esencia del signo *atraer la atención no sobre sí sino sobre la cosa de la cual es signo.*

O sea, signo es *una cosa a través de la cual se conoce otra*, una cosa *previamente conocida* que tiene una *relación manifestativa* de otra cosa no conocida y por ella conocida (significada).

Así, *un efecto* me lleva al conocimiento de una *causa* (el pulso normal es signo del buen estado de salud) o *una causa* al conocimiento de su *efecto* (las nubes grises de un cielo cubierto son signo de lluvia probable).

La noción de signo supone:

- 1) aquello que es signo es *distinto* de la cosa significada;
- 2) una *relación* entre signo y significado (porque aquél *debe conducir a éste*);
- 3) el signo intermedia y hace de *nexo entre la potencia cognoscitiva y la cosa significada* (el intelecto *se mueve* desde el signo hacia la cosa significada)¹³⁵.

Gracias a esta *transferencia*, el signo *nos hace presente* otra cosa. Esto vale en forma eminente del signo lingüístico, de la palabra.

Entre las *especies* más importantes de signos, recordamos:

¹³⁴ Battista Mondin: L’Uomo: chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, Milano, Massimo, 1993.

¹³⁵ Cf. Notas de las clases sobre sacramentos como signos, del P. Lemer O. P., en la Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum), Roma, hacia 1980.

1) Signos naturales y signos convencionales (también llamados artificiales o arbitrarios): Son naturales el humo como signo del fuego; las nubes, signo de la lluvia inminente. Son signos convencionales, por ej. , la paloma como signo de la paz.

2) Los signos convencionales se clasifican en:

Signos convencionales con fundamento en semejanza (símbolos)

Signos meramente convencionales.

Entre los primeros comprendemos, para los signos lingüísticos, los sonidos onomatopéyicos. Son signos lingüísticos meramente convencionales el punto y la línea del alfabeto morse y la palabra en general.

En los *signos naturales*¹³⁶, la realidad física del signo *significa* “por sí misma” otra cosa,
como *el humo* al fuego,
una *huella plantal humana* al paso de un hombre por un lugar,
o *la risa* de la alegría u otro estado afectivo.

En los *signos convencionales* o arbitrarios, la significación proviene de la libre voluntad o de la convención o acuerdo entre los hombres,

como *el olivo* de la paz

o *el semáforo rojo* para indicar detener la marcha del vehículo.

Los signos convencionales pueden ser, como se vio, *sin fundamento en semejanza o con fundamento en alguna semejanza*, y estos últimos, que son *mixtos*, se denominan **símbolos**. Así por ejemplo *dar la mano* como signo de amistad o *inclinarse la cabeza* como signo de sumisión.

3) Signos no lingüísticos y lingüísticos: Los gestos expresivos, los semáforos, las indicaciones de tránsito, por ej. , son signos no lingüísticos. La lengua, sea oral o escrita, es un signo lingüístico.

Otras clasificaciones de los signos:

Por parte del tiempo en el que se encuentra el significado con relación al signo, el signo puede ser **rememorativo, demostrativo o preanunciativo**. Estos tres tipos de signos se manifiestan en el lenguaje humano.

según represente a la cosa significada como pasada (así *un trofeo*),

como presente (así *el letrero* de un comercio)

o como futura (así *el pronóstico* de buen clima).

En cuanto a su eficacia, los signos se dividen en **especulativos y prácticos**. En el lenguaje humano se dan los signos especulativos y los prácticos.

El signo especulativo *sólo notifica* para la pura contemplación.

El signo práctico notifica además la realización de una acción sea por él mismo sea por otro (así el semáforo rojo que *manda* detener la marcha).

Segunda definición:

El lenguaje es un sistema de signos convencionales destinados a la comunicación humana. Es el instrumento principal, el más apto, para la comunicación humana.

Condiciones trascendentales del lenguaje:

El lenguaje presupone tres condiciones trascendentales, tres constantes o componentes absolutas:

1) **Sujeto** que habla y se expresa mediante la palabra.

2) **Objeto** del cual se habla y se representa mediante la palabra.

3) **Interlocutor** a quien se habla y con quien se da una comunicación hablando.

Si falta una sola de estas condiciones o componentes, el lenguaje no puede tener lugar. El

¹³⁶ Cf. para este párrafo: Notas de las clases sobre sacramentos como signos, del P. Lemer O. P., en la Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum), Roma, hacia 1980. Sobre el signo lingüístico como signo instrumental cf. Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 396.

lenguaje es un complejo de relaciones fundadas sobre tres términos. El lenguaje hace de intermediario para la relación triple y es él el que la constituye.

Funciones y valores del lenguaje.

El lenguaje ejerce tres funciones diversas con relación a sus tres componentes:

- 1) Función **expresiva** o existencial o emotiva (respecto del **sujeto**).
- 2) Función **representativa** o descriptiva (respecto del **objeto**).
- 3) Función **comunicativa** o intersubjetiva (respecto al **interlocutor**).

Condiciones trascendentales del lenguaje	Funciones del lenguaje
SUJETO	EXPRESIVA
OBJETO	REPRESENTATIVA
INTERLOCUTOR	COMUNICATIVA

Implicaciones antropológicas del lenguaje.

Destaca netamente al hombre de los animales: Pone en evidencia su *superioridad* intelectual, le permite vivir un modo perfecto de *socialidad*. En los animales se da sólo la **dimensión síntoma** del lenguaje, que expresa un estado orgánico o afectivo del sujeto, y también la **dimensión llamado o comunicación**, pero no la **dimensión simbólica** del lenguaje, que sólo se da en el hombre¹³⁷.

Revela la naturaleza compleja del ser del hombre: Muestra como ningún otro fenómeno la interdependencia entre lo orgánico y lo conceptual en la existencia humana.

Sobre todo en las formas poéticas, místicas y religiosas, revela una esencial inconmensurabilidad de la realidad frente a la capacidad expresiva.

Tercera definición del lenguaje:

El lenguaje es una función humana personal, no es una facultad o potencia en sentido estricto. Es una *estructura compleja* donde juegan o *intervienen distintas potencias* a nivel espiritual y sensorial: la inteligencia, la voluntad, la imaginación, los órganos de fonación, etc.

*El lenguaje es una función que posee el hombre, y que consiste en asumir un material sonoro como significador convencional, significando inmediatamente contenidos conceptuales o estados afectivos, y mediante ellos los hechos o la realidad*¹³⁸.

Tarea para los alumnos:

<http://www.youtube.com/watch?v=ehbVmx8Unw&feature=fvww>

Ver el video y responder a las siguientes preguntas: ¿En qué consiste la comunicación no verbal? ¿Qué son las paraseñales? ¿Qué son las metaseñales? ¿Qué es la comunicación kinésica?

2. Las dimensiones ética y religiosa

REGLAS

- 1) **Sólo el hombre es ético y religioso.**

¹³⁷ Cf. Blanco, G. "Curso de Antropología Filosófica", Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 396.

¹³⁸ Cf. G. Blanco: Apuntes de sus clases en la Facultad de Filosofía de la U.C.A., Buenos Aires y Blanco, G. "Curso de Antropología Filosófica", Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 395-396.

2) Todo hombre es ético y religioso.

3) En lo ético y religioso hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.

En virtud de su *inteligencia y voluntad libres*, la persona humana es capaz de actos específicamente “humanos” que le son moralmente *imputables* como a *sujeto responsable*.

La dimensión ética o moral es básica porque *se desprende inmediatamente* de la esencia del hombre. No hay acto “humano” que pueda escapar a la cualificación o estimación moral de la conciencia. Lo ético o moral no es otro aspecto que se suma al intelectual, volitivo, etc. sino que expresa en forma totalizante e integral a la misma persona humana en lo que tiene de propio.

El hombre se encamina libremente hacia el que reconoce como su *fin último*, que es su bien absoluto, por el camino de las *normas morales*. Si sus actos se dirigen hacia el fin último y están de acuerdo con la ley moral, ellos son *buenos*; de lo contrario, son *malos*.

La dimensión ética o moral no depende del consenso de la sociedad en tales o cuales momentos de la historia sino de *puntos de referencia objetivos, permanentes y universales* que están inscriptos en la naturaleza del hombre.

El hombre, como tiende al bien de acuerdo a su naturaleza (dimensión ética o moral), *tiende naturalmente a Dios* como al Bien Absoluto. La **dimensión religiosa**, aún a la luz de la razón, es la parte culminante de la dimensión ética.

La aptitud para Dios y la relación con Dios (o con lo religioso, hablando en general) es *condición ineludible para entender al mismo hombre* en cuanto hombre. Porque el hombre es *creatura, contingente, finito, participado*; pero es una creatura muy especial, “microcosmos”, “ciudadano de dos mundos”, “persona”. Dios es su Creador y su fin último trascendente. De Dios el hombre es “imagen y semejanza”.

Por ello, si pierde el sentido de Dios consecuentemente pierde el sentido del hombre y la dignidad de su vida.

No obstante la disparidad de valoraciones del fenómeno religioso y la discordancia de las explicaciones relativas al origen de la religión, todos los autores *están de acuerdo* en reconocer que el hombre se presenta, en forma universal y permanente, como *homo religiosus* (Mondin).

La *razón fundamental de la religiosidad* del hombre en la *finitud*, la contingencia, la dependencia: tomando conciencia de estas características suyas, el hombre se abre espontáneamente, naturalmente, al Ser superior. Una vez reconocida su existencia, es lógico que entre en relación con El. Entonces la dimensión religiosa asume una estructura precisa, regulada, ordenada. Sobre aquella *plataforma religiosa natural* se establecen y desarrollan *las religiones históricas*.

3. Las dimensiones social, política y jurídica

REGLAS

1) Sólo el hombre es social, político y jurídico.

2) Todo hombre es social, político y jurídico.

3) En lo social algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.

El hombre es social por naturaleza. La aptitud para la relación social es un accidente propio que se sigue de su esencia y acompaña siempre a la esencia. De tal modo que no puede darse un individuo que posea la naturaleza humana y no sea social.

La socialidad es un *hecho* universal en la historia de la humanidad. Asistimos en la actualidad a un fenómeno de creciente *socialización* en cuanto a las complejas redes de relaciones

sociales de la humanidad.

Ser persona comporta también *existir con relación a otros yo*. Humanidad significa *llamada a la comunión interpersonal*. De ahí que Dios Creador dispusiera desde el comienzo que el hombre no existiese “solo”, sino que superase la soledad originaria en la unidad del varón y la mujer. El hombre está llamado a *existir para los demás* y a convertirse en *un don para los demás*¹³⁹. La dimensión social del hombre manifiesta su *autotrascendencia*, porque ella dice *expansión hacia los otros, comunicación*¹⁴⁰.

La dimensión social o comunitaria es *un constitutivo intrínseco* y el hombre “no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás”¹⁴¹.

Que el hombre *necesita* la vida social y es social por una *exigencia de su naturaleza*, y no como algo sobreañadido, artificial o provisorio, **se puede probar** a partir de la experiencia y la reflexión filosófica por lo siguiente¹⁴²:

Por su inclinación y apetencias sociales.

Por sus aptitudes para la vida social:

la capacidad de amar;

la capacidad de comunicarse (el lenguaje);

las vocaciones personales distintas (como la abogacía), que no tienen sentido sino en la sociedad, donde se forman, se ejercen, se *intercambian* bienes y servicios;

los denominados “instintos” sociales: sexual, lúdico, de imitación.

Por sus indigencias o necesidades: que exigen la vida social para nacer, desarrollarse, educarse, alimentarse, vestirse, etc.; para el desarrollo de sus cualidades personales y para alcanzar la perfección de la vocación propia.

El fundamento metafísico último de la sociabilidad de la persona humana es la *imperfcción y finitud* del hombre junto a su *perfectibilidad* potencial. En otras palabras, el reconocimiento de su *interdependencia* y de la *comunicabilidad de riquezas e indigencias*. El hombre experimenta a la vez *apetencia de perfección* y limitaciones individuales, en él mismo y en los otros, y por ello *se abre y comunica*, tiende a los demás para compartir, no sólo para *recibir* sino también para *aportar*, ya que en la autodonación madura y se realiza a sí mismo.

A diferencia de los animales, *el hombre tiende libremente a lo social*. El lenguaje le permite entrar en comunicación con sus pares e intercambiar con ellos ideas, sentimientos, proyectos. El cuerpo le da la posibilidad de trabajar, jugar, divertirse junto a los demás¹⁴³.

Supuestos estos fundamentos de *apetencias, aptitudes, e indigencias*, afirmamos que lo social es algo que *pertenece a la naturaleza del hombre* como algo propio.

Sólo el hombre es social. El instinto gregario y sus realizaciones en la vida de los animales sólo se asemejan extrínsecamente a la sociabilidad y las relaciones sociales del hombre. En sentido propio, solamente el hombre es social. Y en este sentido en que lo predicamos del hombre, implicando su alma y su corporeidad, tampoco puede aplicarse lo social a los ángeles ni al mismo Dios.

Hubo quienes *no reconocieron la tendencia natural del hombre a la vida social*. Así **Hobbes** (1588-1679) y **Rousseau** (1712-1778). Ambos coinciden en que *el hombre no es social por naturaleza* sino que accede a la vida social *por un acuerdo voluntario, contrato o pacto*.

Para **Rousseau**, el hombre es *por naturaleza bueno; la sociedad lo corrompe*. Según **Hobbes**, el pacto social era el único medio de *sacar al hombre de la agresividad y el desorden* (“el hombre era para el hombre un lobo”); los individuos *delegan* todo en un Estado omnipotente (el

¹³⁹ Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 15 de agosto de 1988.

¹⁴⁰ Cf. Mondin, L' Uomo chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, parte primera, capítulo VI, pp. 197-198.

¹⁴¹ Cf. C. E. A.: Educación y proyecto de vida, n. 56; Gaudium et Spes, 12.

¹⁴² Cf. L. M. Etcheverry Boneo, fuentes varias. Cf. también Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 1877-1885.

¹⁴³ Cf. Mondin, L' Uomo chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, parte primera, capítulo VI, pp. 181-199.

Leviatán) en el que pierden sus libertades individuales; Hobbes está en la base de los *totalitarismos*. Según Rousseau, el “contrato social” se hace para garantizar el más absoluto *individualismo*; Rousseau está en la base del *liberalismo*.

La sociabilidad del hombre se concreta en *hechos sociales*, los cuales serán más o menos perfectos en la medida de su relación a su apetito natural y la perfección que le reportan. Un *encuentro o comunidad ocasional, no estable*, por ejemplo, perfecciona al hombre en una medida menor que una sociedad.

Ahora bien, **¿qué es una sociedad?**

Podemos definir una sociedad como “un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas”¹⁴⁴.

O también: *una sociedad es una agrupación estable de personas con un mismo fin, medios convergentes y bajo una misma autoridad*¹⁴⁵. El fin, los medios y la autoridad común son importantes, pero “el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana”¹⁴⁶.

Hay dos sociedades que “corresponden más inmediatamente a la naturaleza del hombre” y “le son *necesarias*”¹⁴⁷: *la familia y la sociedad política*.

Las otras sociedades *intermedias* son llamadas “asociaciones e instituciones *de libre iniciativa*”¹⁴⁸ o *libres*: un gremio, un club deportivo, etc.

La **familia** es una sociedad necesaria de derecho natural, fundada en el matrimonio entre *un varón y una mujer*, cuyos fines son *el amor y la mutua complementación* de los esposos, *la comunicación de la vida y la procreación de los hijos*. Es la primera y fundamental sociedad natural, necesaria para el origen y desarrollo de la persona humana. Para la consecución de sus fines se requieren por derecho natural *la unidad e indisolubilidad* del matrimonio.

La **sociedad política** o *sociedad civil* es un conjunto o agrupación de personas, comunidades y sociedades intermedias, sobre un *mismo territorio*, que se proponen como fin el *bien común político*, por medio del ejercicio de medios y funciones convergentes, bajo la dirección de la autoridad política.

Pueblo: Un conglomerado humano o conjunto de personas, generalmente de la misma raza y misma lengua, que tienen un idéntico modo de satisfacer las necesidades más elementales (comer, vestirse, construir sus casas, etc.). Pueblo es una agrupación homogénea en lo cotidiano.

Nación: Un conglomerado humano con un estilo común respecto de las manifestaciones más elevadas del espíritu (pensar, arte, cultura, etc.), con una conciencia de unidad respecto del pasado y de su proyección al futuro. Nación es una agrupación homogénea en lo espiritual. Dentro de una nación puede haber varios pueblos (en las distintas regiones de Francia por ejemplo).

Sociedad política o civil (Estado): Un conglomerado humano o nación organizado jurídicamente (tienden hacia un mismo fin, el bien común político, por medio del ejercicio de funciones convergentes, bajo la dirección de una autoridad) sobre un mismo territorio. El Estado es una nación organizada o el instrumento de una nación para cumplir su destino. Puede haber una misma nación dividida en distintos Estados (como ocurrió con América española), o un Estado que comprenda más de una nación (el Imperio austro húngaro, la ex Unión Soviética), o una nación que no alcanza a tener su propio Estado (el estado de Israel nació en 1948)¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Cf. Catecismo n. 1880-1881.

¹⁴⁵ Cf. Luis M. Etcheverry Boneo, varios.

¹⁴⁶ Gaudium et Spes 25, 1, citado por el Catecismo n. 1881.

¹⁴⁷ Catecismo n.1882.

¹⁴⁸ Catecismo n. 1882.

¹⁴⁹ Cf. Luis M. Etcheverry Boneo, varios.

Las “causas” de la sociedad :

Causa eficiente: Dios, Causa eficiente Primera, en cuanto creador del hombre como naturalmente social; la persona humana, social por naturaleza, o el libre albedrío de sus miembros (causa eficiente segunda principal) o accionar de los individuos bajo la dirección de la autoridad; y la autoridad, en cuanto mantiene la unidad en orden al bien común (causa eficiente principal también o causa eficiente instrumental) ; los medios convergentes (causa eficiente instrumental).

Causa final: el bien común o desarrollo integral de todos y cada uno de sus miembros.

Por **bien común**, es preciso entender "el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección"¹⁵⁰.

El bien común supone tres cosas:

el respeto a la persona y sus derechos;

el bienestar social y el desarrollo de la comunidad;

la paz, es decir, la estabilidad y la seguridad de un orden justo ¹⁵¹.

La dignidad de la persona humana *es anterior y supera* a la sociedad política, aunque aquella la integre como parte de un todo. La persona humana es *un fin en sí misma*, no puede ser reducida a medio o instrumento de los demás. La persona humana posee *dos ciudadanías*: ella es consciente de que no puede realizarse plenamente a sí misma en el presente ámbito espacio temporal. Por ello debemos afirmar el *primado de la persona humana*¹⁵².

El Bien Común es la posibilitación para todos los miembros de una sociedad de alcanzar su desarrollo o perfeccionamiento integral como personas en el plano temporal o eterno, total o parcial. Comprende: un orden jurídico que asegure el ejercicio de los derechos y deberes de la persona, y una autoridad; existencia de valores (moralidad, familia, por ej.), bienes (una biblioteca, por ej.) y servicios (el correo, por ej.) en el mercado del bien común, de los cuales hacen libremente uso todos los miembros de la sociedad.

“Posibilitar” es potencial, no actual, porque se trata de dar acceso a esos valores, bienes y servicios para que los miembros de esa sociedad opten libremente por ellos. Mientras el liberalismo respeta la libertad de los miembros de una sociedad, en este sistema no hay acceso para todos sino sólo para los más fuertes. El totalitarismo, por su parte, niega la libertad de las personas frente al bien común y convierte al Estado en gestor del bien particular¹⁵³.

Se llama **autoridad** la cualidad en virtud de la cual personas o instituciones dan leyes y órdenes a los hombres y esperan la correspondiente obediencia. Toda sociedad humana necesita una autoridad que la rija. Esta tiene su fundamento en la naturaleza humana. Es necesaria para la unidad de la sociedad. Su misión consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad.

La diversidad de los regímenes políticos es moralmente admisible con tal que promuevan el bien legítimo de la comunidad que los adopta.

La autoridad sólo se ejerce legítimamente si busca el bien común del grupo en cuestión y si, para alcanzarlo, emplea medios moralmente lícitos. Si los dirigentes proclamasen leyes injustas o tomaran medidas contrarias al orden moral, estas disposiciones no pueden obligar en conciencia.

Es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del 'Estado de derecho' en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Catecismo n. 1906, citando Gaudium et Spes.

¹⁵¹ Catecismo n. 1907-1909.

¹⁵² Cf. Mondin, L' Uomo chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, parte primera, capítulo VI, p. 198.

¹⁵³ Cf. L. M. Etcheverry Boneo, Visión Cristiana del Mundo, Buenos Aires, 1967, para uso de los oyentes.

¹⁵⁴ Catecismo de la Iglesia Católica 1897-1898.1901.1903-1904.

Por el hecho de pertenecer, como ciudadano, a una o varias sociedades políticas (municipal, provincial, nacional, intercontinental, internacional), junto a la dimensión social, la persona humana posee también una **dimensión política**, con derechos y obligaciones. Con razón el hombre fue definido por Aristóteles como “animal político”¹⁵⁵.

La **dimensión jurídica** está implicada en la dimensión política. Si la persona humana integra sociedades políticas organizadas, esto supone un orden jurídico, o sea, Constituciones, Códigos, Leyes, normas de vida, etc.

Dimensión jurídica de la persona quiere decir que *el hombre está sujeto a leyes*, leyes que debe obedecer libremente en función de la obtención del bien común político. Cuando el hombre infringe alguna de estas leyes, deberá reparar el daño causado y atenerse a las sanciones que la autoridad determine.

Y la primera ley a la que todo hombre está sometido es la *ley moral natural, permanente y universal*, inscrita en la conciencia de todo hombre con una cierta evidencia. Esta ley natural es anterior y debe ser el fundamento de todas las *leyes positivas humanas*, que deben ser una *determinación o explicitación de la ley moral natural*.

Los **derechos del hombre** manifiestan lo que el hombre necesita para cumplir la ley moral natural: poder o dominio de su propia vida, sus propias acciones y todos los medios para su desarrollo integral. Los derechos humanos se refieren a *aquello que es debido* a toda persona en virtud de su dignidad.

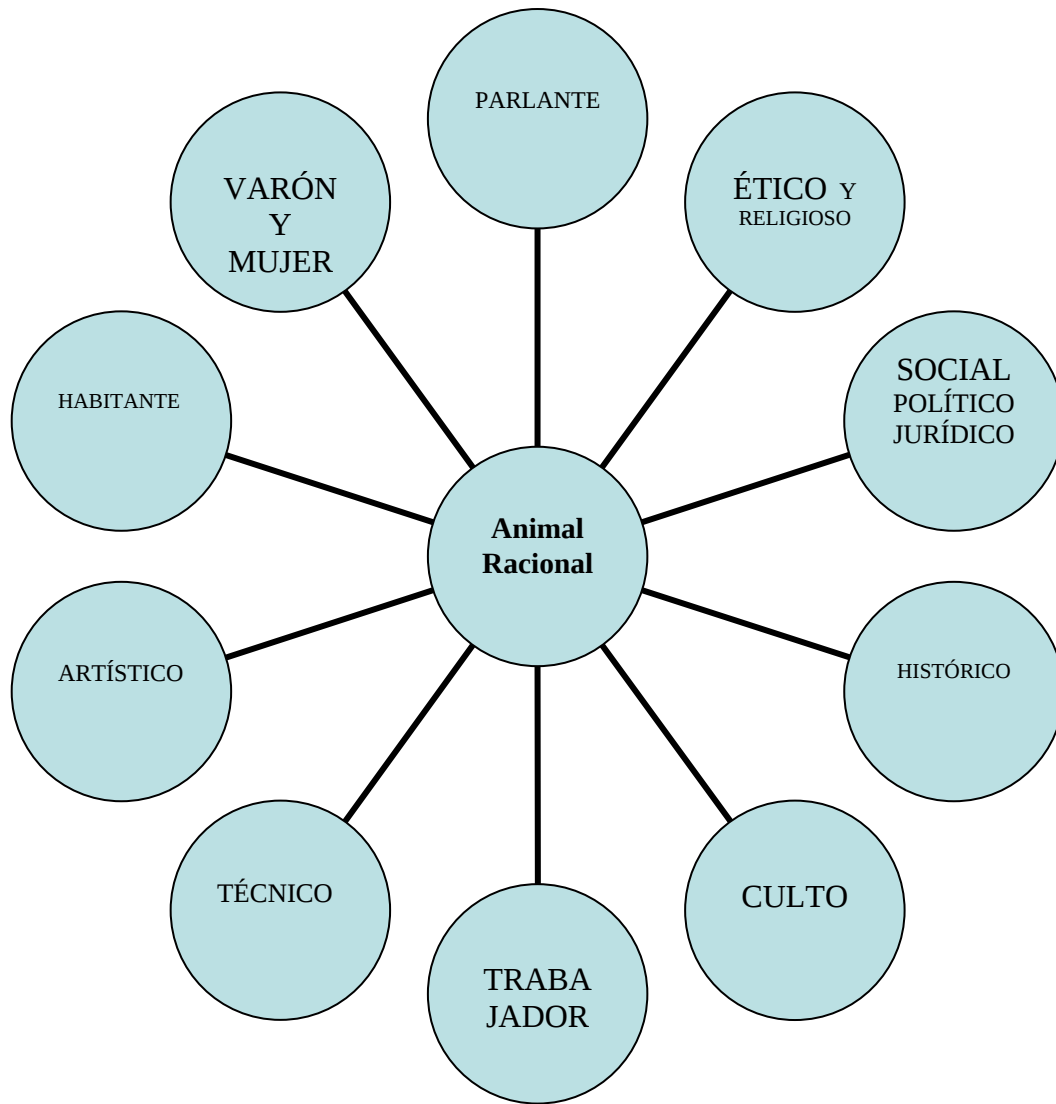
Hay derechos naturales *primarios* y derechos *secundarios*; los segundos se derivan y tienen su fundamento en los primeros. El *derecho a la vida* es un derecho primario.

Los derechos naturales tienen sus correspondientes *deberes naturales*.

La dimensión jurídica, normatividad reguladora de la vida de la persona en sociedad, no entra en colisión con la esencial libertad de la persona humana, ya que *la ley es “camino de expansión (esto es: de plenitud) de la persona”*¹⁵⁶ y de las sociedades.

¹⁵⁵ Cf. Aristóteles, Política 1253 a, 27-29.

¹⁵⁶ La expresión es del documento de la C. E. A.: Dios, el hombre y la conciencia.



UNIDAD IX

ESENCIA Y PROPIEDADES ESPECÍFICAS DEL HOMBRE (II)

4. La historicidad del hombre¹⁵⁷**REGLAS**1) *Sólo el hombre es histórico.*2) *Todo hombre es histórico.*3) *En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.*

Lo que se extiende entre la concepción y la muerte de cada persona, entre la creación del primer hombre y el fin del mundo es *el tiempo del hombre o su historicidad*.

De todos los entes temporales, *únicamente el hombre es un existente histórico. Sólo el hombre tiene historia.*

A diferencia de los otros entes materiales, sólo el hombre es un existente histórico. Historicidad implica un existente cuya diferencia específica es *la espiritualidad*.

Historicidad implica un existente que da sentido y consistencia al cambio, devenir y sucesión de la duración temporal y la existencia concreta porque es espiritual.

Historia implica un devenir activo, dueño de sí mismo *por la conciencia y la libertad*.¹⁵⁸

“La historicidad del hombre se manifiesta en la *capacidad que tiene de objetivar la historia*. El hombre no es un simple sujeto sometido al curso de los acontecimientos, no se limita a obrar y comportarse como individuo y como perteneciente a un grupo, sino que tiene la *capacidad de reflexionar sobre la propia historia*, de objetivarla describiéndola y enlazando entre sí los acontecimientos”¹⁵⁹.

La muerte como problema existencial:

El hombre es mortal por su corporeidad corruptible pero por su espíritu “se da cuenta” y *sabe que va a morir pero además “se sabe” inmortal*.

¹⁵⁷ Sobre la historicidad del hombre cf. también Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 393-395.

¹⁵⁸ Cf. Derisi: Estudios de Metafísica y Gnoseología I- págs.194-195.

¹⁵⁹ Juan Pablo II, “Memoria e Identidad”, Buenos Aires, Planeta, 2005, Págs. 95-96.

a) La muerte es la *crisis suprema* del hombre, lo *des-mundaniza* hasta hacerle plantear el problema del sentido de su existencia.

b) Si no se encuentra *sentido* a la muerte humana, el destino del hombre es absurdo. *El valor de una antropología se juega en el modo en que resuelve esta situación límite.*

c) *El hombre es el único animal que sabe que debe morir.* En general es una *conciencia nocional no personal*, porque el hombre huye a una reflexión personal seria sobre esa realidad. Esa conciencia nocional *se vuelve concreta y real* cuando muere un ser querido. El sentido de mi existencia está radicalmente vinculado con la persona querida.¹⁶⁰

La muerte no es algo que acontece sólo al cuerpo sin mayor incidencia en la persona ni es una liberación del alma como si el cuerpo fuese un mal. *Afirmar la inmortalidad del alma es insuficiente. Dios no puede querer al hombre sólo por un tiempo. Dios debe quererlo para siempre y asegurar su realización personal*¹⁶¹.

Si supiéramos que íbamos a morir dentro de unos días, las cosas de la vida, las que la llenan, cambiarían súbitamente de significación. Si se hace a fondo y con plena sinceridad este experimento imaginario, si se piensa con la muerte inminente, se puede medir con extraordinario rigor el grado de autenticidad de nuestra vida: si los cambios son mínimos es que tiene un máximo de autenticidad; si la variación es decisiva, esto quiere decir que estamos poniendo nuestra vida a cartas que no nos interesan. Esta situación nos llevaría al descubrimiento de la absoluta primacía de las personas como tales sobre toda cosa. Se impone una selección cualitativa de los componentes de la vida en la perspectiva de la felicidad. Obliga a elegir lo que de verdad se quiere y se desea para siempre (Julián Marías).

Los cuatro puntos de vista en el estudio de la muerte humana: las perspectivas de la exterioridad¹⁶²:

1) Exterioridad objetiva: la muerte como cesación de las funciones vitales o el proceso de descomposición, es decir, de pérdida de la unidad de un organismo (Anatomía patológica).

2) Exterioridad subjetiva: (Como lo hace la Sociología o la Antropología Cultural) la muerte como fenómeno social, como algo que acontece en una sociedad y es interpretado y regulado por ella, en cuanto objetivada en el arte o en el sistema cultural.

3) Intimidad subjetiva: (Como lo hace la Fenomenología) la muerte como aparece en la propia conciencia, en la vida humana.

4) Interioridad objetiva: (Como lo hace la Metafísica) la muerte en sí, si es acción o pasión, si natural o antinatural, cuál es su causalidad, etc.

1) Como exterioridad objetiva: La muerte, más que un evento que sucede en un momento dado es, en bastantes casos, *un proceso irreversible de desintegración*, que sólo puede ser diagnosticado usando varios criterios.

Ferrater Mora¹⁶³ ha establecido una *gradualidad* ascendente en el morir. Mientras que en los entes inertes no hay un morir sino un *mero cesar*, en los organismo superiores la conexión entre vida y muerte es mucho más clara. Cuanto *más individual* (indivisible en sí y diferenciado de los demás) es un organismo *más nítida* es su muerte.

¹⁶⁰ Gastaldi, I. El hombre, un misterio - Aproximaciones filosófico-teológicas. Quito, Don Bosco, 1983, 2º ed.

¹⁶¹ Este argumento, tomado de I. Gastaldi, es un argumento filosófico de conveniencia orientado hacia la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad de todo el hombre sin comprometer la gratuidad ni el carácter revelado de dicha resurrección.

¹⁶² Chozza: Manual de AF, Madrid, 1988.

¹⁶³ Ferrater Mora, El ser y la muerte, Madrid, 1962.

Si la muerte es *la pérdida de la unidad* y la unidad del ente vivo es mayor cuanto mayor es su complejidad organizativa, *la muerte admite grados* como los admite la unidad. La muerte aparece como consecuencia necesaria del ascenso en la escala de la vida. La muerte *es natural*, algo que pertenece intrínsecamente a la vida y no algo puramente exterior.

2) Como exterioridad subjetiva: Abundan estudios comparativos sobre las *actitudes ante la muerte*, sobre *las creencias* en torno a la muerte y la inmortalidad, sobre *las prácticas* de enterramiento y duelo, etc. La sociedad asume la muerte biológica del individuo al plano de la vida social porque tal muerte de los individuos constituye *una de las más importantes amenazas de la integración social*. La muerte convierte a un miembro de la sociedad en *antepasado*. La muerte implica un cambio de roles sociales.

3) Como intimidad subjetiva: El problema de la *propia muerte* aparece fenomenológicamente en la propia conciencia con un *valor existencial*. Este planteamiento es una crítica a la *trivialización de la muerte*. En la reacción contemporánea frente a la modernidad vuelve a aparecer una *naturalización y personalización* de la muerte.

4) Como interioridad objetiva: La muerte es *un accidente* que irrumpe *desde afuera* en la biografía humana. La muerte *no es el fin* de la vida humana sino *su término*. Toda muerte es *prematura* porque siempre el hombre *da más* de sí. Puede ser considerada como mala en cuanto es privación de la vida pero *no es límite natural de la existencia humana* porque de suyo *ésta no se acaba*. No es el final natural, el desenlace adecuado de la vida humana. Como dice Guardini (“El Señor”), la muerte *surge del modo específico de ser de nuestra vida*, pero es algo que *no debería haber existido*. La muerte no puede, pues, ser ni ocultada ni asumida, sino algo que hay que *mantener en su carácter misterioso y enigmático*. La necesidad fáctica de morir es algo que *repugna profundamente*. Y tal realidad dolorosa y enigmática de la muerte *plantea el profundo misterio de la existencia humana*¹⁶⁴.

5. La autorrealización del hombre en la historia: la cultura¹⁶⁵.

El concepto de *cultura* se refiere a la persona humana en cuanto *ha actualizado su potencialidad de perfección* (hombre culto) que *tiene razón de fin*. Los conceptos de *trabajo*, *técnica* y *arte* (medios) se refieren a actividades humanas específicas *mediante las cuales* la persona deviene acabada-plena-perfecta o culta.

REGLAS
1) Sólo el hombre se hace culto.
2) Todo hombre se puede cultivar.
3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.

Anotamos algunas ideas para definir y ubicar el concepto fundamental de cultura¹⁶⁶.

Etimológicamente, cultura significa *desarrollo o perfección de un existente natural viviente racional* (persona humana).

El *sujeto* de la cultura es el hombre, supuestos la imperfección y la perfeccionabilidad del mismo como existente potencial (en este sentido no se puede hablar de la cultura de Dios, acto puro, perfección absoluta).

¹⁶⁴ Cf. J. Vicente Arregui: Sobre la muerte y el morir, en Scripta Theologica 22 (1990/1) 113-143.

¹⁶⁵ Cf. también Mondin, o. c., Parte prima, cap. VII: La cultura e l'uomo (Homo culturalis), pp. 200-237.

¹⁶⁶ Cf. Luis M. Etcheverry Boneo: varios.

El *sujeto y fin* de toda cultura es el hombre, el hombre culto.

Cultura objetiva es el conjunto de *valores* que perfeccionan al hombre *en sí mismos* considerados, valores que se presentan orgánicamente articulados y se refieren a *Dios* o el Ideal, al mismo *hombre* y a la *naturaleza* inferior (una biblioteca, una obra de arte representan cultura objetiva).

Cultura subjetiva es ese conjunto de valores en cuanto poseídos o encarnados en el hombre (hombre culto), sujeto individual o socialmente considerado (en la sociedad tal o cual).

Propiedades de la verdadera cultura o de la cultura adecuada. En la línea de la naturaleza del hombre, toda cultura auténtica debe ser:

- 1) Humana: para el hombre, persona, espíritu encarnado, sujeto y fin de la cultura.
- 2) Unitaria e integral: perfeccionamiento de todos los aspectos, integrados en la unidad del mismo sujeto.
- 3) Personal: dirigida a cultivar la vocación personal diferenciada; no estándar.
- 4) Social: que tenga en cuenta la natural dimensión social de la persona humana.
- 5) Laboriosa: que actualice las potencialidades del sujeto a través del operar del hombre (por el trabajo).
- 6) Material: que instrumentalice la materia como vehículo de los valores.
- 7) Trascendente: Abierta al Absoluto, a Dios.

6. El trabajo

REGLAS
1) <i>Sólo el hombre trabaja.</i>
2) <i>Todo hombre trabaja.</i>
3) <i>En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</i>

Trabajo, en sentido amplio, significa *toda actividad humana* -comprende el trabajo físico y el intelectual- (Juan Pablo II: *Laborem Exercens*, 1981); pero, en sentido estricto, trabajo es una *actividad transeúnte o transitiva* (y en este sentido no es trabajo la vida intelectual) .

Aspectos filosóficos de la Encíclica "**Laborem exercens**" de Juan Pablo II (Sobre el trabajo humano):

El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las creaturas. Solamente el hombre es capaz de trabajar, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra. El trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra.

El sujeto propio del trabajo es el hombre. El hombre, como imagen de Dios, es una persona. El hombre es sujeto del trabajo en cuanto persona.

La *dimensión subjetiva del trabajo* condiciona la esencia ética del mismo; quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre. El *valor del trabajo* no depende en primer lugar del tipo de trabajo que se realiza sino del hecho de que quien lo ejecuta es una persona. *El primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto.*

El trabajo está *en función del hombre* y no el hombre en función del trabajo. El hombre es *sujeto, autor y fin* de todo el proceso productivo. Mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo como hombre y se hace en un cierto sentido mejor en cuanto hombre*. Conviene subrayar *la primacía del hombre* en el proceso de producción, *la primacía del hombre respecto de las cosas*.

A. Caturelli, en su obra "Metafísica del trabajo", afirmaba:

Solamente el hombre "trabaja". Aplicamos el concepto por analogía a los animales (por ejemplo, las hormigas) y a Dios.

El animal propiamente no trabaja debido a su incapacidad para la concepción abstracta. Algunos animales son sometidos por amaestramiento a efectuar ciertos esfuerzos y acciones al servicio del hombre, son instrumentos del trabajo humano.

La obra de Dios es creación, no trabajo. Produce la totalidad del efecto, no dispone de una materia previa al acto creador.

El trabajo es *cierta actividad normalmente ineliminable* que, por un lado, implica *pena y dolor*, y por otro, *alegría y satisfacción*.

El proceso del trabajo *supone la libertad* como una condición previa. *El trabajo no es concebible sin libertad.* Lo que debían hacer forzosamente *los esclavos* en la antigüedad apenas si guarda la apariencia extrínseca del trabajo.

Todo trabajo es temporal, como acto del sujeto en el presente del tiempo interior, desde la contemplación inicial del tiempo originario a la contemplación terminativa de la obra.

El trabajo, el cuerpo y las manos. *El todo del hombre*, unidad sustancial de cuerpo y alma, trabaja. El hombre trabaja *con el cuerpo*, en simultaneidad con el espíritu; todo el cuerpo y todo el espíritu en cada movimiento del acto del trabajo.

La mano es instrumento de instrumentos (Aristóteles); trasciende inconmensurablemente la mera utilidad en cuanto signo de todo el hombre en cada acto suyo. La mano *participa de la universalidad* de la inteligencia del hombre. Todo el proceso del trabajo es como preanunciado, expresado, esbozado y, de hecho, ejercido por las manos. *Todo trabajo es trabajo manual.*

Entre las actividades o trabajos que ejerce el hombre está la del *abogado*. El abogado no manipula las cosas sino que su trabajo se inscribe en lo que se podría llamar *trabajo como servicio*, y se refiere a las relaciones humanas.

Todo lo que se dijo más arriba de la prioridad de trabajo como autorrealización sobre la heterorrealización, se aplica a la abogacía, sólo que, en este caso, la "obra producida" tiene que ver con la justicia de personas humanas en cuanto viven en sociedad.

Entonces, la obra del abogado, en cuanto no es una cosa sino que se refiere a otras personas, adquiere más relevancia. El abogado no debe buscar producir algo técnicamente habilidoso, eficiente y rentable, sino la verdad, la justicia y el bien del hombre.

Sin embargo, sigue en pie lo afirmado: es el sujeto que trabaja, el profesional abogado, quien por su dignidad es el primero que da el valor de la obra realizada. Por lo mismo, el abogado debe regirse no sólo por la ley sino ante todo por la ley moral natural y su conciencia.

Técnica y arte

Recapitulación: Cultura es el desarrollo o perfeccionamiento del hombre (como proceso o acabado). Trabajo es toda actividad humana en cuanto se ordena al desarrollo o perfeccionamiento del hombre. Técnica y Arte son *especies del trabajo* en cuanto actividad transeúnte que perfecciona al agente mediante la *perfección de la obra*.

REGLAS
1) Sólo el hombre es técnico y artista.
2) Todo hombre es alguna medida técnico y artista.
3) En los propios hay algo “<i>dado por naturaleza</i>” y algo que <i>depende de la libertad</i> y construcción personal o cultural.

Técnica es una actividad por la cual el hombre *produce* algo material exterior a sí y por la cual *usa* de algo. La técnica nace como prolongación de *las manos* del hombre (insistimos en la *inespecialidad* y *grandeza* ilimitada de *las manos* del hombre).

Técnica designa:

la actividad por la cual se produce algo,

pero también *la obra producida* (producto técnico),

e igualmente la habilidad productora, *hábito o virtud* como cualidad o disposición estable que inclina al hombre hacia actividades que fabrican artefactos, el cual hábito hace al *hombre* “técnico”, y a la *inteligencia* del hombre “técnica”.

Técnica es también el *conjunto de principios teórico-prácticos o reglas* destinadas a guiar al hombre en el uso instrumental de los bienes materiales¹⁶⁷.

Técnica es igualmente un *conjunto de instrumentos* de los que el hombre se vale en su trabajo¹⁶⁸.

Actividad, producto, hábito, persona, facultad, reglas, instrumentos...¿qué es lo que primero y por sí se denomina técnica? Siendo el concepto de técnica un concepto análogo, *el significado primario se da en el hombre, sujeto que posee la técnica como hábito*. O sea, lo que Aristóteles llamó la virtud intelectual práctica de *la recta razón de las cosas factibles*; como principio o perfección de la inteligencia operativa del hombre en su relación con el mundo material, en cuanto produce, a partir de él, bienes útiles, instrumentos o medios para su desarrollo cultural. Es la racionalidad del hombre en cuanto está volcada y *termina* en la producción de algo exterior al agente.

No se puede propiamente hablar de técnica en los animales porque lo que constituye a la técnica es el momento cognoscitivo práctico “creador” (el hornero hace siempre su casa igual). A los animales, en cuanto tienen capacidad de conocer relaciones concretas, se aplica *sólo analógicamente* el concepto de técnica que propiamente se refiere al hombre, capaz de conocimiento abstracto.

Solamente el hombre es técnico; todo hombre lo es en alguna medida, porque *lo técnico es algo que se sigue de su esencia (accidente propio)*. Pero, ¿es la fabricidad la dimensión definitoria del hombre? ¿Es la dimensión instrumental-técnica de la inteligencia humana la naturaleza más profunda de la misma inteligencia humana? Es obvio que no. La afirmación fundamental de la teoría del “*homo faber*” no atribuye al hombre una diferencia específica esencial sino que lo considera una prolongación especializada de algo que ya aparece en la conducta de los animales, la actividad técnica (diferencia meramente gradual).

El *arte*¹⁶⁹.

Por la *virtud intelectual del arte*, el hombre enriquece su propia actividad espiritual y corporal para adquirir la capacidad, de un modo permanente, de *desarrollar o transformar las cosas en bellas* (hermosear)¹⁷⁰.

También *el arte forma parte del hacer*. La diferencia entre la actividad técnica y la artística consiste en que ésta *se ordena a realizar belleza* en las cosas materiales, mientras que la técnica se

¹⁶⁷ L. M. Etcheverry Boneo: varios.

¹⁶⁸ Juan Pablo II- Laborem Exercens, n.5

¹⁶⁹ Sobre el arte puede verse también Mondin, B. - L'uomo, chi è? - Parte Prima, III, 3, b; pp. 79-85.

¹⁷⁰ Derisi: Estudios de Gnoseología y Metafísica I.

detiene en lo puramente útil de éstas. El arte supone la actividad técnica pero la supera¹⁷¹.

7. La sexualidad humana

REGLAS
1) <i>Sólo el hombre es varón o mujer.</i>
2) <i>Todo hombre es varón o mujer.</i>
3) <i>En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</i>

La actividad sexual, afirma Julián Marías¹⁷², es *una reducida provincia de nuestra vida*, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y que termina antes que nuestra muerte, fundada en la *condición sexuada* de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella en todo tiempo y en todas sus dimensiones.

La vida humana aparece *realizada en dos formas* profundamente distintas, dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres. La vida humana es, de hecho, de manera estable y permanente, *una realidad sexuada*. Esta condición es una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: *una de las formas radicales de instalación*.

La diferencia sexuada no es pensable como meramente accidental que afectaría extrínsecamente a los individuos.

La condición sexuada es un accidente propio. El hombre está *instalado* en uno u otro sexo, cada cual en el suyo.

La vida humana existe disyuntivamente, en *una disyunción circunstancial* que pertenece intrínsecamente a la consistencia de esta vida. El hombre se realiza disyuntivamente: varón o mujer.

Ahora bien, la disyunción *no divide ni separa*, al contrario, *vincula*; ella constituye a los términos disyuntivos. La disyunción entre varón o mujer afecta al varón y a la mujer estableciendo entre ellos *una relación de polaridad*. Cada sexo *implica* al otro; cada sexo “*complica*” (*co-implica*) al otro. No puedo entender la realidad “mujer” sin “co-implicar” la realidad “varón”.

La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere la una a la otra*. Introduce algo así como un “*campo magnético*” en la convivencia dinámica.

La instalación en la condición sexuada es *previa a todo comportamiento sexual*. Por ser una “*instalación*”, *la condición sexuada penetra, impregna y abarca la vida íntegra*, que es vivida *sin excepción* desde la disyunción en varón y mujer.

La *permanencia de la función sexual* en el hombre - frente a la transitoriedad de la sexualidad animal, de la “*época de celo*”-, se funda en esa condición sexuada dentro de la cual puede surgir el comportamiento sexual.

Lucas Lucas¹⁷³:

El cuerpo no es algo que yo poseo sino que soy yo mismo. No tengo sexo sino que soy una persona sexuada. La sexualidad es algo constitutivo de la persona humana, y posee tres dimensiones: biológica, psíquica y espiritual.

Desde el punto de vista de la biología. La pertenencia al sexo masculino o femenino queda determinada, desde la concepción, por factores genéticos, gonádicos, hormonales y morfológicos. En condiciones normales, el organismo se plasma en sus componentes genéticos, anatómicos, morfológicos y fisiológicos de modo diverso y complementario en el varón y en la mujer-.

¹⁷¹ Derisi: Esencia y ámbito de la cultura.

¹⁷² Julián Marías, Antropología Metafísica, Madrid, Alianza, 1983.

¹⁷³ Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 185 y ss.

Sexo cromosómico. Está determinado por la presencia o ausencia del cromosoma Y en el código genético del individuo. El sexo femenino, además de los otros 44 cromosomas, está determinado por 2 cromosomas iguales que se designan con la letra X (44+XX). El sexo masculino, además de los otros 44 cromosomas, tiene 1 cromosoma sexual igual al X femenino y otro diferente que se indica con la letra Y (44 + XY). Está científicamente y objetivamente probado que es el sexo genético cromosómico el que determina los demás componentes biológicos del sexo.

Sexo gonádico y ductual. El sexo cromosómico determina el desarrollo de las *gónadas* en el sentido masculino (testículo) o femenino (ovario). Las gónadas producen determinadas *hormonas* que influyen en la sucesiva formación y fisiología de los órganos genitales. El sexo ductual se forma en base a los cromosomas y a las gónadas: en el varón se compone del epidídimo, los ductos deferentes, la vesícula seminal, la próstata, las glándulas bulbouretrales y parte de la uretra; en la mujer: útero, trompas y parte de la vagina.

Sexo genital. Está determinado por las características anatómicas a nivel de los genitales externos del varón y de la mujer.

Desde el punto de vista de la persona. La sexualidad humana no es solamente un conjunto de estructuras materiales. Siendo la persona cuerpo y alma, existe una relación intrínseca entre sexo y persona y las diferencias anatómicas y fisiológicas influyen en la vida síquica del varón y de la mujer. Sin embargo, se da una igualdad de dignidad y derechos derivados de la misma naturaleza humana. Entre los sexos se da interdependencia, correspondencia, corresponsabilidad y complementariedad.

La sexualidad toca a toda la persona. No se limita al aspecto biológico. El varón y la mujer no son macho y hembra como los animales. La sexualidad es una realidad que interesa a todo el hombre en la profundidad de su ser. Como dimensión constitutiva de la persona, la sexualidad es polivalente, porque se refiere al nivel físico psíquico y espiritual del hombre; integra los valores corpóreos (eros), psíquicos (filía) y espiritual religiosos (ágape). La sexualidad humana no es un ejercicio temporal de determinadas funciones sino *un modo permanente de ser* que se configura necesariamente como masculinidad o femineidad. Ejercitar la sexualidad mediante actos genitales sale del ámbito ontológico y se sitúa en el ámbito de los actos humanos. El ejercicio de esos actos concretos de la vida sexual no expresa ni agota la totalidad de la sexualidad. El nivel de genitalidad no puede ser totalizante en la comprensión de la sexualidad, que se presenta mucho más amplia. La genitalidad es un dato anatómico y una función fisiológica. *La sexualidad es una dimensión constitutiva de la persona que permea todo su ser.* Todos los fenómenos genitales son sexuales, pero hay muchos fenómenos sexuales que no son genitales. Varón y mujer establecerán con los demás siempre y necesariamente “relaciones sexuadas” pero no siempre ni necesariamente “relaciones sexuales genitales”.

La sexualidad humana es apertura, complementariedad y comunión. Está estructurada para el diálogo y la relación interpersonal, porque la persona es un ser esencialmente interpersonal y constitutivamente relacional. Lleva ya en el hecho de ser varón o mujer la referencia al otro, a la mujer o al varón. El “yo” se constituye sólo en relación con un “tú”. Y la sexualidad es la realidad que manifiesta esta comunidad del “nosotros”. No hay sexualidad cerrada en sí misma. La madurez sexual tiende hacia una creciente integración de la sexualidad en la totalidad de la persona. Aspecto ético: responsabilidad para aceptar y vivir la sexualidad como ella es, como dimensión constitutiva de la persona y no como objeto de uso. Los criterios éticos sobre los comportamientos sexuales derivan de la naturaleza humana en su integridad.

Amor y procreación. La sexualidad es una alteridad fecunda. La fecundidad reviste también una dimensión interpersonal: la instauración de un nuevo diálogo con un nuevo ser. Procrear es algo mucho más profundo que la capacidad biotecnológica de hacer surgir una nueva vida en el laboratorio. Procrear es un darse y un don de las personas que trasciende y transfigura el hecho biológico. Son dos las dimensiones que componen la unión conyugal: unitiva y procreadora. Separarlas perjudicaría la verdad íntima de la sexualidad humana. La fecundidad artificial es inmoral porque separa el acto sexual unitivo y el acto procreativo.

Vocación del varón y de la mujer:¹⁷⁴

Dios da la dignidad personal de igual modo al varón y a la mujer. El hombre es una persona y esto se aplica en la misma medida al varón y a la mujer, porque los dos fueron creados a imagen y semejanza de un Dios personal.

Creados a la vez, el varón y la mujer son *queridos por Dios el uno para el otro*. El varón y la mujer están hechos “el uno para el otro”: no que Dios los haya hecho a medias e incompletos; los ha creado *para una comunión de personas* en la que cada uno puede ser ayuda para el otro porque son *a la vez iguales* en cuanto personas y *complementarios* en cuanto masculino y femenino.

En el matrimonio Dios une al varón y a la mujer de manera que formando “una sola carne” puedan transmitir la vida humana.

Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen, Dios inscribe en la humanidad del varón y de la mujer la vocación, y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión.

Corresponde a cada uno, varón y mujer, *reconocer y aceptar su identidad sexual*. La *diferencia* y la *complementariedad* físicas, morales y espirituales, están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de la vida familiar. La armonía de la pareja humana y de la sociedad depende en parte de la manera en que son vividas entre los sexos la complementariedad, la necesidad y el apoyo mutuos.

Cada uno de los sexos es, *con una dignidad igual, aunque de manera distinta*, imagen del poder y de la ternura de Dios. La unión del varón y de la mujer en el matrimonio es una manera de imitar en la carne la generosidad y la fecundidad del Creador. De esta unión proceden todas las generaciones humanas.

En la *IV Conferencia Mundial sobre la mujer* (Pekín, 1995), la delegación de la Santa Sede¹⁷⁵ ya entonces hizo constar su consenso parcial y sus reservas con los documentos finales respecto de algunos conceptos que tienen que ver con la visión de la sexualidad.

Se admite el término “género” con el significado común de esta palabra en las lenguas en que existe, y se entiende como *fundado en una identidad biológico sexual, varón o mujer*.

Se excluyen interpretaciones dudosas basadas en concepciones muy difundidas, que afirman que la *identidad sexual puede adaptarse indefinidamente para acomodarse a nuevas y diferentes finalidades*¹⁷⁶.

8. Relación hombre y mundo.

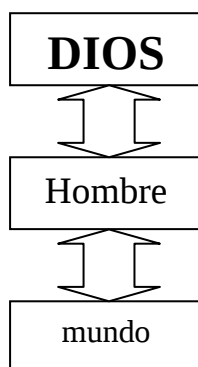
Las tres realidades-valores de toda cultura y cosmovisión¹⁷⁷: Dios, hombre y mundo, para que la cultura sea auténtica deben estar adecuadamente diferenciados, jerarquizados y relacionados.

¹⁷⁴ C.I.C., NN. 369 a 373; 2331 a 2335; 2357 a 2359.

¹⁷⁵ Cf. L'Osservatore Romano del 22 de septiembre de 1995, p. 2.

¹⁷⁶ Según el concepto de “*perspectiva de género*”, las diferencias entre varones y mujeres responden a una *estructura cultural, social y psicológica* y no a condiciones biológicas y naturales; se niega que los existentes humanos se distinguan simplemente en dos sexos y se afirma que son más las combinaciones que resultan de los órganos sexuales.

¹⁷⁷ Cf. Luis M. Etcheverry Boneo: varios.



Recapitulamos los temas “técnica y arte”, bajo el denominador común de hallarse en el plano de la *relación del hombre con el mundo material*.

Ciertamente, la persona humana posee una dignidad (por ser imagen de Dios) superior a todos los entes de la naturaleza. Se distingue de todos ellos precisamente porque es persona. Todo el mundo inferior al hombre fue creado por Dios *para* el hombre y el hombre fue llamado a ser *señor o administrador del mundo*.

El mundo es entregado al hombre para que, contemplándolo, usándolo, transformándolo, participándole de su espíritu, el hombre se cultive y desarrolle hacia la perfección como *existente-en-el-mundo*. El mundo es reflejo de Dios para el hombre pero el mundo se distingue, en cuanto creatura, del mismo Creador.

Hay *dos actitudes fundamentales del hombre frente al mundo*:
lo contempla
o lo transforma mediante su acción.

La *actitud receptiva de contemplar o espejear* el mundo es una operación inmanente que termina y perfecciona interiormente al agente. Es la actitud teórica o especulativa.

La *actitud práctica (praxis)*, transitiva o transeúnte, en cambio, es la de quien conoce el mundo *para modificarlo* mediante su acción, para transformarlo a su servicio, para humanizarlo.

El hombre está facultado por el Creador para *hacer uso del resto de la creación*. Este don, sin embargo, está sujeto a *dos límites* trazados por Dios:

- el primero es *el mismo hombre*: no debe hacer uso de la naturaleza *contra* su propio bien, el bien de sus prójimos y el bien de las futuras generaciones.
- *el segundo límite son los mismos entes creados* o más bien la voluntad de Dios expresada en la naturaleza: se supone que el hombre debe cuidar; están *confiados* al hombre y no simplemente a su disposición; es *administrador*, no dueño absoluto.

El uso de los bienes creados implica *obligaciones morales*. El *compromiso ecológico* no es sólo cuestión de interés por los entes naturales y por el medio que les rodea, es una cuestión de moralidad.¹⁷⁸

Espacialidad del hombre:

El espacio en la experiencia y vivencia del hombre es un medio protector: *la casa*. *El modo de estar en la casa es el habitarla y habitar es la determinación fundamental de la correcta relación del hombre con el espacio*¹⁷⁹.

Escribe Ricardo Yepes¹⁸⁰ sobre la *relación del hombre con el espacio que habita*:

¹⁷⁸ Juan Pablo II, discurso en Pontificia Academia de Ciencias, 18 de mayo de 1990-LOR 3/6/90 pág. 23.

¹⁷⁹ Otto Friedrich Bollnow: Antropología Filosófica, en Escritos de Filosofía (Bs. As, 1983 n° 12).

¹⁸⁰ Ricardo Yepes Stork: Fundamentos de Antropología, págs. 101-113 y siguientes.

El hogar como primera propiedad

La casa es también, y sobre todo, *el lugar donde se guarda a sí misma la persona*, el lugar donde el hombre “se queda” junto a sus posesiones. El carácter personal del hombre da origen a un lugar absolutamente peculiar: su hogar.

La casa es una de las posesiones más importantes y naturales: el hombre tiende a *estar en ella*. El arraigo en el lugar donde se habita es una *inclinación natural*. Arraigo significa *echar raíces* (es una metáfora vegetal: el hombre también tiene raíces). El hombre *tiende a identificarse con el paraje donde habita*, sobre todo cuando transcurre el tiempo. Por eso, la inclinación a estar en casa se amplía al *lugar de origen*, al pueblo, la “patria chica”, que tiene relación con la estirpe. Se tiende a que la casa esté cerca del trabajo.

La función de la casa en la vida humana es múltiple: “*quedarse en casa*” es lo que uno debe hacer para reponerse, descansar, dormir, etc. *Volver a casa* es una de las cosas más humanas que existen. El hombre necesita “volver a casa”, volver a “su” casa cuando acaba de trabajar. La vida humana tiene un ritmo alternativo, que consiste en salir a trabajar, y regresar al hogar para descansar y tener ocio. Cuando uno acaba algo, lo que hace es *irse a su casa*.

Este arraigo y el deseo de volver acontecen también porque la casa es el hogar, el *lugar donde habita la persona*. Esta noción es una de las más ricas que existen. Intentaremos señalar muy brevemente algunas de sus *notas*:

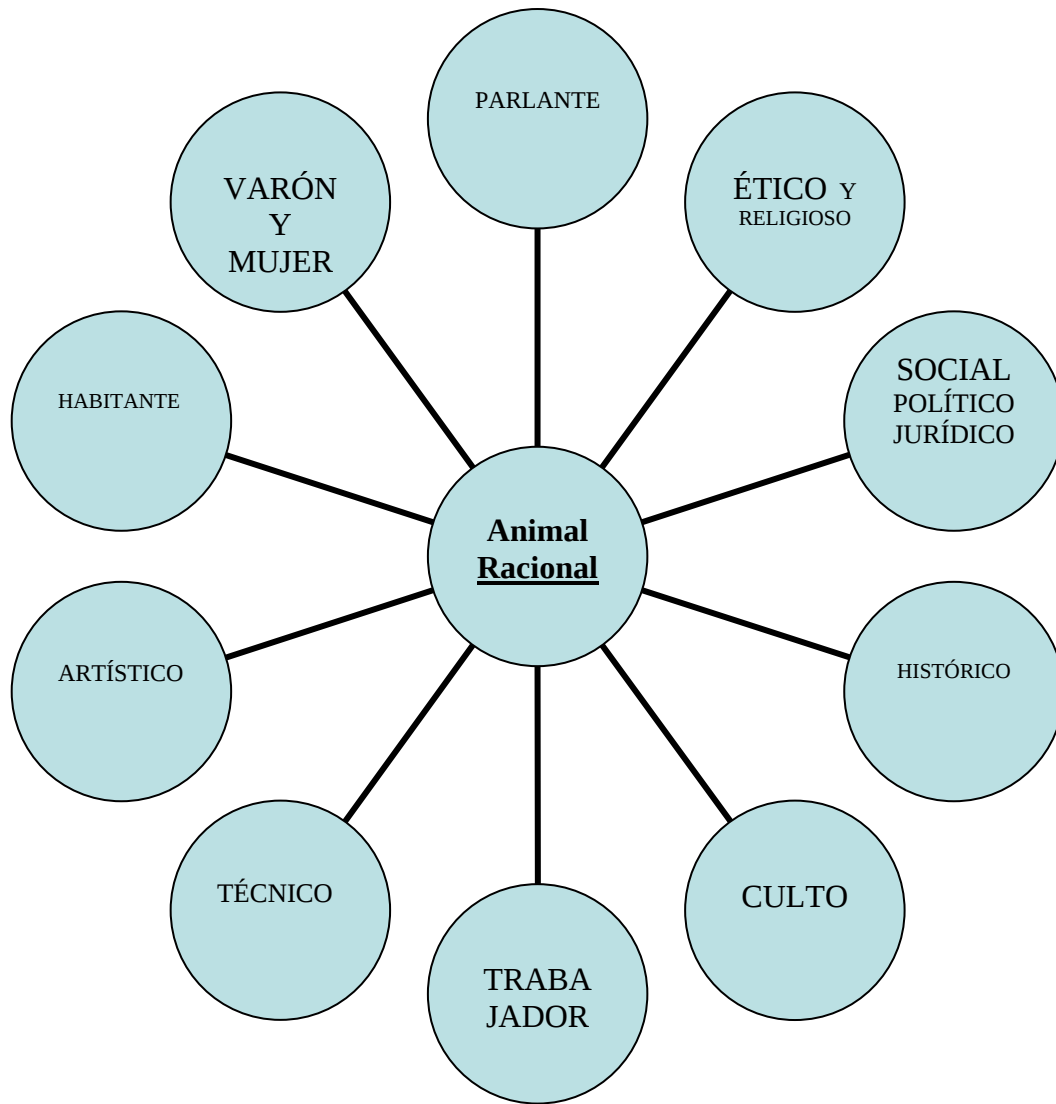
Hogar es la casa propia, poseída. No hay hogar sin un techo. No se puede hablar de él sin la materialidad de una casa de la que se es dueño. Y es propia porque se posee, al menos temporalmente, aunque esté en alquiler.

El hogar forma parte de la intimidad. En casa abrimos la intimidad a un entorno que es también íntimo, *ampliación de uno mismo y de su alma*. El hogar es, por así decirlo, el lugar donde nos encontramos con nosotros mismos. En él guardamos parte de nuestro yo: nuestros recuerdos personales, “nuestras cosas”. *El hogar es una parte de nosotros mismos*. En casa podemos, al fin, *sentirnos a gusto*, porque no hay miradas extrañas, todo nos es familiar, no hay que disimular.

El hogar es también el lugar donde la intimidad se hace común con otras personas, donde se comparte la intimidad. *Hogar es la intimidad común*. El hogar es el sitio donde las personas se manifiestan como realmente son, *donde los demás pasan a formar parte de la intimidad*. Allí es donde realmente nos conocen. *La felicidad humana depende en buena medida de que en el hogar se comparta de veras la intimidad*.

El hogar es el ámbito de la intimidad familiar. La *nostalgia de la casa* es fortísima en el hombre porque significa *nuestro propio origen, nuestra familia*. El hogar es donde el hombre *toma por primera vez conciencia de su condición de hijo*. En él antes que hombre, se es hijo, hermano, padre, madre... La relación con los demás es una relación de sangre, de *identidad de origen*. En el hogar, nuestro ser es completado por un entorno afectivo y material donde se realiza principalmente el proceso de formación de la personalidad humana. Esto también tiene que ver con la ética y el derecho: no se puede dejar a nadie sin hogar.

El hogar es el lugar donde se despliegan de modo más intenso las dimensiones más profundas de la persona: la intimidad, la manifestación, el diálogo y el dar. Las formas más estables y más fuertes del amor se dan todas en él. Y sobre todo, *las personas nacen en un hogar*. Por eso es también el lugar donde se guarda a la persona amándola.



UNIDAD 12

LA PERSONA HUMANA

En la presente unidad seguiremos el siguiente orden. Primero estudiaremos la *historia* de la noción de persona, después pasaremos a la *descripción fenomenológica* y el *estudio metafísico* de la persona humana.

Para ello echaremos mano a las siguientes nociones: substancia (ser en sí) y accidente (ser en otro); hilemorfismo: composición en la sustancia corpórea de forma sustancial y materia primera; esencia y naturaleza del hombre; esencia y acto de ser.

Una vez introducidos en la ontología de la persona humana deberemos tratar de la *unidad substancial* y la *relación entre el alma espiritual y el cuerpo*.

Y nos preguntaremos ¿qué le da el alma al hombre?, y ¿qué le da el cuerpo al hombre. A la primera pregunta responderemos que el alma es en el hombre: principio de ser y de obrar, le da la especie y la eficiencia. Frente a la segunda cuestión diremos que del cuerpo recibe el hombre la individuación, la inserción en el mundo y la condición sexuada.

En el estudio del *alma espiritual*, que no se reduce a la función de animar el cuerpo, al que trasciende, merece una sección especial el tema de la subsistencia, simplicidad, e incorruptibilidad del alma y la inmortalidad del hombre.

1. Evolución histórica del concepto de persona¹⁸¹

Muchos coinciden en afirmar que el *pensamiento griego* no conoció ni el término ni el concepto de persona.

El término “*prósopon*”, designa en primera instancia la *máscara de teatro* o, a lo sumo, la *faz*. De su uso teatral parece haber surgido el latino “*persona*” (de *personare* = resonar), que recoge la función amplificadora de la voz de los actores.

El concepto acabado de persona recién se alcanza en la *teología judeocristiana*, a partir de la revelación que Dios hace de Sí mismo y de la relación del hombre con Él.

Aunque la Biblia propiamente no emplea el término “persona”, describe al *hombre* por medio de una *triple relación*:

de *dependencia* frente a Dios,
de *igualdad* frente al *tú humano*,
de *superioridad* frente al *mundo*.

Este triple frente hace del hombre bíblico *un existente relacional*

El hombre, imagen de Dios, fue creado como *capaz de escucha y respuesta*. Creado por Dios como *estructura dialogante, existente responsorial, comunicativo y capaz de autodonación, existente relacional, y, por tanto, persona*.

El primer intento de acuñar una definición precisa de *persona* se debe a *Boecio* (siglo VI): “*substancia individual de naturaleza racional*”. En la “racionalidad” se incluye potencialmente *lo relacional* o intencional, aunque en lugar secundario.

Justiniano describió la persona desde el *punto de vista jurídico*, contradistinguiéndola de las cosas y del esclavo. Sólo el *hombre libre, que puede disponer de sí*, es existente personal.

Tomás de Aquino consolida la línea de la definición boeciana. Subraya la noción de *subsistencia*: *aquello que existe en sí y por sí y no en otro*. *Persona es “lo más perfecto de toda la naturaleza, el ente subsistente en una naturaleza racional”¹⁸²*.

¹⁸¹ Cf. Ruiz de la Peña: Imagen de Dios, Antropología Teológica Fundamental, Santander, Sal Terrae, 1988.

¹⁸² Cf. S. Th. I, 29, 3.

La relación está excluida como constitutivo ontológico de la persona humana. *En el hombre la relación es accidente. En Dios, las relaciones son subsistentes.* La noción de relación se aplica a la persona humana analógicamente.

Las **definiciones medievales** enfatizan lo substancial sobre lo relacional. Se proponen ante todo diferenciar al hombre frente a los animales y las cosas y dotar a la persona de una consistencia propia. Sin un fondo óptico duro y compacto, el sujeto de relaciones se difumina en mera encrucijada de encuentros, en puro actualismo relativo.

La comunicación interpersonal sólo es posible sobre la base de una existencia independiente, de una substancia o una subsistencia, sobre la **autoposesión del propio ser**. Persona significa que *en mi ser mismo no puedo ser poseído por ninguna otra instancia sino que me pertenezco a mí mismo* (R. Guardini).

En la **época moderna y contemporánea** se ha oscilado hacia una **concepción relacional desubstanciada de la persona**, con el peligro de disolverla en puros actos puntuales de respuesta.

No se comprende por qué han de plantearse antinómicamente los dos polos: o substancialismo desrelacionado o relación desubstanciada.

Persona es el existente que dispone de sí, la infraestructura óptica ineludible. Esa configuración óptica posee la capacidad para la relación, tanto en la respectividad e intencionalidad propias del ser espíritu, con su apertura constitutiva a lo otro, como en la instalación mundana y en la comunicatividad expresiva de ser cuerpo. La aptitud para la relación no se circunscribe al elemento racional del hombre; alcanza también al cuerpo en cuanto mediador de todo encuentro.

El ser para la relación es la finalidad última de esa autoposesión subsistente. El hombre subsiste y dispone de sí para hacerse disponible o relacionarse. *Pero sólo puede relacionarse si dispone de sí.*

Subsistencia y relación, lejos de excluirse, se necesitan y complementan mutuamente. Ni la sola subsistencia ni la pura relacionalidad bastan para configurar adecuadamente la noción de persona.

2. Fenomenología y ontología de la persona

Fenomenología de la persona¹⁸³

Fenomenológicamente, la persona humana se nos presenta con los siguientes caracteres:

Unidad

Intencionalidad y trascendencia objetiva

Inmanencia y soledad

Libertad

1. Unidad.

La persona se nos revela como una unidad, un yo siempre el mismo y permanente por debajo de los actos u operaciones.

2. Intencionalidad y trascendencia objetiva.

La persona es un existente abierto a la trascendencia, al ser distinto del propio, a diferencia de la cosa material, cerrada sobre sí misma. Por el conocimiento y por la voluntad libre, la operación de la persona es intencional, como sujeto en tensión a un ser objeto que no es ella y que está más allá de ella.

A través del lenguaje, la persona alcanza la interioridad trascendente de otras personas con las que se comunica.

¹⁸³ Derisi: Estudios de Metafísica y Gnoseología, 1, Buenos Aires, EDUCA, 1985; cf. también Choza: Antropología Filosófica, p. 403 y ss. y Arregui-Choza: Filosofía del hombre, cap. XII, p. 241 y ss.

3. Inmanencia y soledad.

La persona es *posesión lúcida consciente de su propio ser, de su interioridad o inmanencia*, inmediatamente *incomunicable* en su última realidad. Sólo la persona, cada persona, conoce su propio ser y actividad como tal. *No sólo es y existe sino que se sabe a sí misma existiendo y siendo.*

Esta interioridad está *velada* a las miradas y a la acción de los demás, *inviolable e impenetrable* a no ser por Dios. *La persona está siempre a solas consigo misma*, aunque rodeada y comunicada con las demás personas. El acceso al propio cuerpo permanece abierto; el acceso a la interioridad está *abroquelado* con los muros de la propia inmanencia.

4. Libertad.

La persona está *en posesión* de su actividad, ser y destino; *posee el dominio activo de su propio acto*, es libre.

La persona es, ante todo, *autonomía en el ser, señorío de sí mismo, inviolabilidad, individualidad, incomunicabilidad, unidad.*¹⁸⁴

*El hombre es persona porque está dotado de **un modo de ser que supera** netamente el modo de ser de las plantas y de los animales.* Lo que es absolutamente peculiar de la persona es su *apertura intencional por el conocer y por el querer, por la cual la persona es capaz de comunicación con las cosas, con los otros hombres y con Dios.*

Ontología de la persona¹⁸⁵

La persona implica la unidad substancial del cuerpo y del alma espiritual, raíz ontológica de donde brota la actividad espiritual y la actividad sensible. El *alma* es el *principio especificante o formal, da unidad* substancial permanente al compuesto humano, pese al cambio sucesivo del *cuerpo*, elemento material, principio pasivo y potencial.

La *substancia*, que *no necesita de otra con quien o en quien existir*, es toda en sí misma *subsistente o incomunicada* en su propio ser con otro ser.¹⁸⁶

La espiritualidad es la diferencia específica de la persona.

Persona es, pues, la substancia espiritual o racional.

*Es una individualidad ontológicamente cerrada en sí misma pero operativamente abierta o comunicable*¹⁸⁷.

Persona es el sujeto de atribución de todo lo que esa realidad substancial espiritual es, tiene, hace y recibe¹⁸⁸.

La persona¹⁸⁹ es *el hombre espiritual*, que *trasciende* al universo *por su libertad*, *abierto a todo ente* y capaz de *entrar en comunión* con las demás personas. Lo cual implica lo siguiente:

¹⁸⁴ Cf. B. Mondin, *l'uomo: Chi è ? Elementi di Antropologia Filosofica*, Massimo, Milano, 1993, sett. edizione, Parte seconda, III.

¹⁸⁵ Derisi: *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, 1, Buenos Aires, EDUCA, 1985; cf. también Choza: *Antropología Filosófica*, p. 403 y ss., Arregui-Choza: *Filosofía del hombre*, cap. XII, p. 241 y ss. y G. Blanco, *Curso de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 507 y ss. y especialmente Págs. 538-541.

¹⁸⁶ Cf. Blanco, G.: *Clases de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires*, apuntes de clase de los alumnos.

¹⁸⁷ Cf. Blanco, G.: *Clases de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires*, apuntes de clase de los alumnos.

¹⁸⁸ L. M. Etcheverry Boneo, *Teología y Espiritualidad sacerdotal*, 15 de junio de 1968, Buenos Aires, para uso de los oyentes.

¹⁸⁹ Cf. R. Verneaux, *Filosofía del hombre*, cap. XVII, III.

La persona humana *engloba el cuerpo tanto como el alma*.

La persona humana, por estar dotada de inteligencia y de libertad, es un sujeto en el sentido moral de la palabra, **sujeto de deberes y de derechos** fundados en el fin último al que está ordenada.

El hombre *es ontológicamente* persona, no *se hace*. Pero, *en cuanto perfectible* la persona humana *se perfecciona dinámica u operativamente en la relación con los otros, con el Otro (Dios) y con lo otro (las cosas)*.

3. Totalidad substancial de alma y cuerpo

La unión del alma y del cuerpo es substancial. Y se prueba por tres experiencias:

El mismo hombre tiene consciencia de pensar y de sentir.

La actividad intelectual y la actividad sensible se presentan como opuestas precisamente porque derivan de un principio único.

Hay en el hombre actividades que son a la vez del cuerpo y del alma, como el sentir.

El alma es la forma substancial del cuerpo, aunque *no está enteramente absorbida* por su función de información, *ni enteramente inmersa* en la materia como la forma de los otros cuerpos incluso vivientes inferiores, sino que la *domina* en cierta medida, y en esto consiste su nobleza.

Como principio de ser. El alma *hace existir* al cuerpo, le confiere y mantiene su *organización y unidad*; está unida al cuerpo de tal modo que *solamente hay un solo acto de ser en el hombre*.

Como principio de acción. Como forma, el alma es el primer principio intrínseco de todos los actos vitales del hombre.

Esta tesis tiene las siguientes implicaciones:

El alma humana, aunque subsistente, no es una substancia completa ni una persona. No es un ente completo, individual, que se basta a sí mismo, es una “parte” del hombre. Su relación a un cuerpo le es esencial; está *hecha* solamente *para* informar un cuerpo; necesita de él.

El alma humana está situada en los confines de dos regiones ontológicas (es como el horizonte).

La unión del alma y el cuerpo es natural y no contra natura como creía Platón. La muerte pone al hombre en un estado que *no le es natural*; en el alma separada hay un *deseo natural* de la resurrección de su cuerpo. Pero el estado del alma separada *tampoco es contra su naturaleza*; ya que el alma es subsistente.

Si el alma es forma del cuerpo, sin embargo, ella tiene del cuerpo su individualidad. La forma específica y actualiza la materia, pero a su vez *la materia individualiza la forma*. Los individuos de una especie se distinguen por la “*materia cuantificada*” (la cantidad y lo que deriva de la cantidad: tamaño, peso, figura, lugar, etc.). Las almas se diversifican en razón de los cuerpos diferentes que informan. El alma *hace ser hombre*; el cuerpo *hace ser este hombre*, un yo distinto de todos los demás.

En cada hombre hay un alma y sólo una y hay tantas almas como hombres.

El alma está presente entera en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo. No es extensa, no tiene partes. Está presente en cada parte del cuerpo según el modo de ser y de acción que conviene a cada parte.

4. El alma espiritual: su naturaleza y su relación con el cuerpo¹⁹⁰

*El alma humana es **espiritual y subsistente**.* De la espiritualidad de las potencias o facultades (inteligencia y voluntad), se sigue la espiritualidad del sujeto, de quien son aquellas accidentes. Que el alma es espiritual significa no sólo que no es un cuerpo sino que *no depende del cuerpo en cuanto a su existencia*.

*El alma es **simple**.* La simplicidad se deduce de la espiritualidad. La cantidad y la extensión son propiedades de los cuerpos. Se define como la *indivisibilidad o ausencia de partes*.

*El alma es **inmortal**.* Lo que no implica negar que *el hombre* sea mortal.

Hay dos argumentos para probar *la inmortalidad del alma*¹⁹¹:

La muerte es la corrupción o disolución del ente vivo. Un ente puede corromperse de dos maneras: en sí mismo directamente o en razón de la dependencia en que se encuentra respecto a otro que se corrompe. *El alma no puede corromperse por sí*, puesto que es simple. *El alma no puede tampoco corromperse en el segundo modo*, puesto que *no depende del cuerpo para existir*.

Un deseo natural no puede ser vano. Todo ente tiende a perseverar en la existencia. *El temor de la muerte, que es natural en el hombre, es una prueba de la inmortalidad de su alma*.

*Cada alma humana es **inmediatamente creada por Dios**.* El alma de un niño no puede proceder de las almas de sus padres, porque es espiritual, y porque éstas son simples y no pueden dividirse. El alma es creada por Dios, pues Él es el único capaz de dar existencia a un espíritu. Si el espíritu no puede proceder de una transformación de la materia, es sacado de la nada, lo que equivale a decir que es creado. La creación del alma humana se hace *según las leyes naturales*. Porque es natural que un hombre engendre a otro hombre, incluso si esta generación *requiere una intervención especial de Dios*. Cada alma humana resulta de una voluntad particular, de un acto de amor único de Dios. *El alma **no preexiste al cuerpo***. En efecto, si el alma es la forma sustancial del cuerpo, no tendría razón de ser si existiese antes de vivificar un cuerpo. *El alma es creada en el momento en que es infundida en un cuerpo **en el instante de la concepción***.

Lucas Lucas¹⁹² presenta así su demostración de la *espiritualidad*:

¹⁹⁰ Cf. Manual de Verneaux: cap. XVII, el alma humana, pp. 215 a 231.

¹⁹¹ Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 526-527.

¹⁹² Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, págs. 201 y ss.

La estructura biológica humana exige la dimensión espiritual del hombre. Desde un punto de vista exclusivamente biológico, el hombre se presenta como un “ser insuficiente” que desafía las leyes biológicas fundamentales; es como un animal sin futuro destinado a sucumbir ante otros animales mejor dotados y más fuertes. Sin embargo, eso no sucede; al contrario, prevalece y supera a los demás. Esto quiere decir que una interpretación puramente biológica y materialista del hombre no es suficiente para comprenderlo. Se hace necesario explicar por qué esta estructura biológica es tan original que requiere una instancia ultrabiológica. Se explicará así la supervivencia y superioridad humana no obstante la inferioridad biológica. Esta instancia es la racionalidad o dimensión espiritual. Sin embargo, la peculiaridad del hombre no sólo se da por la espiritualidad sino por el hecho de que, incluso desde el punto de vista biológico, es un ser aparte respecto de los animales. La biología humana está permeada de espiritualidad. A pesar de la continuidad zoológica, existe una discontinuidad biológica entre el hombre y el animal. Visto morfológicamente, el hombre es un ser primitivo carente de especialización que debería haberse extinguido. Sin embargo, la misma carencia de especialización permite al hombre afrontar cualquier tipo de ambiente. La carencia es la condición de posibilidad de una perfección superior: el espíritu. Su precariedad instintiva requiere la presencia del espíritu para poder sobrevivir. Su espiritualidad se hace patente no sólo en la inteligencia y la voluntad sino también en su cuerpo. El nivel biológico del hombre es tal porque está vivificado por el espíritu.

El conocimiento intelectual muestra la dimensión espiritual del hombre.

La inteligencia conoce de modo abstracto e inmaterial; por tanto, el conocimiento intelectual mismo y la inteligencia de donde procede tiene que ser también inmaterial. Mientras la sensación está ligada a lo material y a lo concreto singular, la inteligencia forma conceptos universales e inmatrimales. Si el acto intelectual es espiritual, debe ser también espiritual la facultad, la inteligencia. Por último, una facultad espiritual forma parte de la esencia del hombre y es también manifestación de ella. El hombre es, por tanto, un ser de naturaleza espiritual.

A la misma conclusión se llega analizando la *autoconciencia humana*. La capacidad de percibir el propio acto de forma refleja, implica la libertad e independencia de la materia. Así como el ojo no puede verse a sí misma, si la inteligencia estuviera ligada a la materia, no podría pensarse a sí misma.

La libertad humana requiere la dimensión espiritual del hombre.

El hombre escapa a la determinación instintiva del animal y no sólo controla sus propias tendencias sino que además puede actuar contra ellas. Esto manifiesta su libertad interior, su independencia de la materia, porque es espiritual.

Un razonamiento análogo vale para la experiencia del *amor*. El amor es esencialmente don y apertura al otro. Tenemos necesidad de amar y de ser amados. El hombre es feliz si ama y se dona a alguien o a algún ideal grande. Esta experiencia supone una estructura abierta al otro, o sea la dimensión espiritual de la persona. La estructura espiritual es la condición de posibilidad de la experiencia del amor.

En cuanto a la *inmortalidad*, Lucas Lucas¹⁹³ dice que es inmortal *aquel ser cuya existencia personal y consciente continúa existiendo más allá de los límites espacio-temporales marcados por la muerte*. Y esto implica:

Una continuidad personal entre el ser que existe en este mundo y el ser que sobrevive.

Que la existencia después de la muerte no es abstracta sino personal, individual y consciente.

La reencarnación no es inmortalidad. Según la creencia en la reencarnación, después de la destrucción del cuerpo, y según el grado de purificación alcanzado, el alma humana puede volver:

A otro cuerpo infrahumano (transmigración de las almas), o

A otro cuerpo humano (reencarnación), o

No es verdad que la reencarnación satisfaga la justicia, antes bien algunos elementos de aquella están en contradicción con la justicia:

¹⁹³ Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 262 y ss.

La falta de identidad entre la persona de esta vida y el individuo de la otra, donde el cuerpo y la identidad personal es de otro.

La falta de memoria de la vida anterior, sin una relación con la vida que se debe purificar.

¿Cómo mostrar la inmortalidad? La fe en la supervivencia es universal, común en todos los tiempos y pueblos del mundo.

El consentimiento universal del género humano, demostrado a través de:

El culto y honor otorgado a los muertos.

Las religiones en todos los pueblos y culturas.

Los filósofos

El argumento racional. Resulta de la naturaleza misma del espíritu, substancia simple (no compuesto de partes), subsistente por ello por sí misma, que no puede corromperse ni ser destruida. Siendo independiente en su ser de la materia, puede subsistir después de la disolución de la materia.

El argumento moral. El orden moral exige una justicia según la cual los actos buenos sean premiados y los malos castigados. Pero esto no se da en la tierra. Esto exige que la persona moral sea la misma aquí y después de la muerte. Una entidad incompleta a nivel ontológico ¿podría tener la misma identidad? Sabemos que el hombre no se identifica con el cuerpo biológico, que de hecho cambia continuamente. La identidad de la persona permanece la misma que existió en esta vida porque el sujeto es el mismo. El espíritu subsistente, ciertamente con un modo de relación diferente con la materia, antes una relación de afirmación, después de la muerte de privación.

5. Valor de la corporeidad:

“Santo Tomás ha llamado la atención sobre la *razón de ser o finalidad de la estructura vertical en el hombre* (S. Th. I, 91, 3 ad 3). A este respecto señala como *primera razón* el ejercicio de la sensibilidad no en función de fines biológicos sino con *finalidad contemplativa de lo bello en sí y capacidad de ser fuente de conocimiento inteligible*. Como *segunda razón*, la libertad del cerebro por su puesto elevado. Como *tercera*, la libertad de disposición de sus brazos. Y como *cuarta* la libertad de su boca en orden a la locución que es la obra propia de la razón”¹⁹⁴.

El cuerpo humano no es la materia prima sino la materia prima en cuanto substancialmente unida, determinada y especificada por el alma espiritual, y con las modificaciones accidentales del accidente *cantidad* y las otras determinaciones cuantitativas (forma, figura, ubicación, situación, etc.). Lo que vemos no es la materia prima, ya que ésta tiene carácter inmaterial e indeterminado. El cuerpo no es la materia prima en estado puro.

Se puede hablar de la *ambivalencia del cuerpo humano*¹⁹⁵.

El cuerpo, por una parte, concurre a la perfección del existente humano en tres dimensiones radicales: **en la conexión con el mundo, en la individuación del sujeto y en la distinción radical de varón y mujer.**

Pero, por otro lado, la corporeidad es *límite del espíritu*, hace que el existente humano esté sometido al proceso de desarrollo en *el tiempo* y en *el espacio* y también a las necesidades, las enfermedades, el desgaste y la muerte.

¹⁹⁴ Guillermo Blanco, en Estudio Preliminar al Comentario de Santo Tomás de Aquino al Libro “De anima” de Aristóteles, Buenos Aires, Arjé, 1979, pág. XIII.

¹⁹⁵ Abelardo Lobato, El pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy, EDICEP, Valencia, 1995.

Con respecto al puesto del hombre en el mundo: Por su cuerpo, aunque *no reducible* a los otros cuerpos, el hombre *forma parte del mundo de los cuerpos*, entra de lleno en el universo visible y lo trasciende. Es *pequeño* en relación con la inmensidad del universo, pero hay algo en el hombre que supera todos los demás cuerpos del universo. El hombre es un *microcosmos* y al mismo tiempo ocupa *un lugar de privilegio* en la totalidad del universo. El universo es uno por su origen, por la relación de sus partes, y *el universo tiene unidad por su ordenación al hombre como fin*. S. Tomás llegó a decir que el mundo ha sido hecho *para el hombre*, ordenado *a su servicio*¹⁹⁶. El hombre es uno de los lazos de la unidad del cosmos. Está en el orden intermedio entre las sustancias corporales y espirituales, *en el horizonte o confín*, debido a la corporeidad que está informada por el espíritu. En la cadena de los seres del universo, el hombre es *un anillo central*. Es imagen de Dios por su condición espiritual y está *en el vértice* de la condición corporal. Reúne en sí mismo, *como en un manojo*, todas las perfecciones que están dispersas en las demás creaturas del universo, y por eso se llama mundo menor, *microcosmos*. El hombre está en la materia como los demás cuerpos pero *como señor y administrador*.

La situación del hombre en el lugar. *Hacia fuera, la cantidad pone en relación al hombre con todos los entes del universo*: hay distinción y distancia entre ellos. Por su cantidad, el hombre se encuentra *situado* en un lugar del espacio y *confinado* en él, ubicado, localizado. El hombre *puede cambiar de lugar pero no puede no estar en un lugar* mientras esté en el cuerpo. El *lugar apropiado* al hombre es la tierra, porque su cuerpo está formado para vivir en la tierra.

Confinado en el lugar o en el espacio, el hombre tiene una condición de no resignarse a ello y busca senderos de *emergencia y evasión*. Por un lado, en un lugar ha nacido, en un lugar se encuentra en cada momento, un lugar lo envuelve en la casa, en la ciudad, en la nación, y en un lugar muere y queda sepultado; *el hombre tiene raíces* en el suelo, como los árboles. Pero, *desde otra perspectiva*, hay que decir que *el hombre no está determinado por el lugar como los demás entes*, es *capaz de cambiar de lugar*, es *caminante* del mundo. Y en el mismo lugar *puede cambiar de posición*: erecto, tumbado, sentado. El modo humano de estar en el mundo es también *dar sentido a los lugares*: *puede transformar un espacio en hogar, palacio o templo*. Esta cierta evasión del lugar es debida al *dominio de la forma espiritual* sobre la mera condición corporal.

La maravilla del cuerpo humano. El cuerpo humano es *análogo y diferente* al de los demás animales. Ya decía Aristóteles que el hombre es el único animal *erecto*, el único que ríe, el único que tiene *manos*. El cuerpo humano es una obra maestra porque está hecho por Dios para ser la materia del alma racional, instrumento de sus acciones en el mundo. La *dignidad del cuerpo humano* no está sólo en su perfección por encima de los demás cuerpos, sino en el carácter que da a todo lo corporal el alma en cuanto forma espiritual, que está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

Battista Mondin, en su Antropología Filosófica, a propósito de la dimensión corpórea del hombre, habla del “homo somaticus”. A continuación recogemos algunas de sus reflexiones fenomenológicas:

Propiedades del cuerpo humano¹⁹⁷:

Por otra parte, mientras que los animales por lo general nacen con un cuerpo ya perfecto, prefabricado, con autonomía ya desde los primeros días, *el hombre nace con un cuerpo en fase de estructuración, frágil, dependiente*. Pero mientras que el cuerpo de los animales no es capaz de desarrollarse ulteriormente de modo importante, *el cuerpo del hombre está dotado de un poder de desarrollo maravilloso*. El hombre no es solamente *patrón de su cuerpo* sino que también, gracias al cuerpo, se convierte en *patrón del mundo* (en particular con el instrumento de sus manos).

¹⁹⁶ In IV Sent., d. 47, q. 2, a. 1, q. 1, citado por Lobato.

¹⁹⁷ Battista Mondin, L Uomo: Chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, Milano, Massimo, 1993.

En esta carencia inicial y gran desarrollo sucesivo ulterior del hombre, ven algunos la diferencia específica del hombre con respecto a los animales y por eso lo definen como **“el existente no especializado”**. Mientras que el animal está de algún modo especializado en una u otra función orgánica, el hombre aparece como *uniformemente dotado*. Además, su pobreza de instinto deja al hombre totalmente desprovisto para una reacción inmediata frente a las situaciones concretas de la naturaleza. Pero *aquello que el hombre no posee desde el inicio como don de la naturaleza, lo puede adquirir después gracias a su inventiva. El cerebro del hombre compensa abundantemente su indigencia inicial y aparece como un factor de equilibrio biológico, como una hipercompensación de una inferioridad biológica constitucional.*

La deficitaria especialización orgánica y la débil dotación de instintos no es de ningún modo un defecto en el hombre sino más bien la *condición preliminar* que le permite tomar iniciativas, desarrollar un actuar consciente y libre y construir su mundo. Así, el hombre puede responder no sólo a situaciones determinadas sino a todas las *situaciones en general*.

Otro aspecto que caracteriza el cuerpo humano y *lo distingue* netamente de todos los cuerpos de los animales, es su *posición vertical*. Esta actitud requiere naturalmente una correspondiente *estructura del cuerpo*, y así un cambio radical frente a la estructura somática del animal. La construcción del cuerpo del hombre está hecha para la **posición erecta**, y esto no es un hecho adquirido desde el nacimiento. La postura vertical y el andar erecto son un acto libre y consciente del hombre. Valen, por lo tanto, como características distintivas del hombre. Mientras que los animales presentan un equilibrio horizontal, el hombre posee estatura erecta.

Funciones de la corporeidad en general:

Lo somático es un componente fundamental del existir, del vivir, del conocer, del desear, del hablar, del hacer, del poseer, etc. El cuerpo es elemento esencial del hombre. *No hay ninguna operación del hombre que no posea un ingrediente somático más o menos manifiesto.*

De todas las funciones algunas tienen especial importancia para la comprensión de la naturaleza específica del existente humano.

Función mundanizante

Una de las principales funciones de la somaticidad es la de “mundanizar” al hombre, en el sentido de hacer de él un *‘existente en el mundo’*. Es por obra del cuerpo que el hombre forma parte del mundo; él se reconoce constituido de los mismos elementos que el mundo, sujeto a sus mismas leyes, a causa de su cuerpo.

La somaticidad sitúa al hombre en el mundo de las cosas y le hace partícipe de sus restricciones espaciales. Como todo otro cuerpo, también el cuerpo del hombre *se inscribe en una situación espacial bien definida* y debe ocupar siempre una determinada porción del espacio. *La somaticidad lo condiciona a tener relación óptica solamente con las realidades que le son espacialmente vecinas. Con relación a su cuerpo cada otra cosa adquiere su puesto y es situada. Este cerco, ambiente u horizonte del hombre, tiene a su cuerpo como centro o focular de todo su universo espacial, aquello por lo cual y mediante lo cual los demás objetos existen.*

2. Función epistemológica

El cuerpo es *instrumento necesario para el conocimiento del mundo* a través de los sentidos.

También la somaticidad es instrumento necesario *para el autoconocimiento*. La autoconsciencia se cristaliza siempre en la *cenestesia*. Cuando dudamos si alguna cosa está sucediendo realmente o si la estamos imaginando o soñando, palpamos nuestro cuerpo. Nuestro conocimiento del mundo, posee un corte fuertemente somático. *El mundo es recortado de acuerdo a categorías somáticas*. Las voces principales de la anatomía son transferidas a la denominación de las cosas: el pie de la mesa, la fachada de la Iglesia, el corazón de una flor, etc.

3. Función económica o de posesión

El cuerpo es indispensable para *poseer la existencia*. El hombre existe poseyendo un cuerpo; cuando lo pierde, muere, o sea, cesa de existir.

La posesión de toda otra cosa pasa por el cuerpo. En efecto, solamente aquello con lo cual puede entrar en contacto por medio de su cuerpo puede ser reclamado como suyo por el hombre.

Con el ejercicio de la función de posesión, el hombre tiene la impresión de que se realiza *como una extensión de su cuerpo*, de su dimensión somática. El hombre considera las cosas como posibles *prolongaciones de su cuerpo*: instrumentos, alimentos, objetos de consumo. Así, el propio automóvil se convierte en *parte del propio yo*, de la propia figura. Órgano específico de la función económica como de la función mundanizante es *la mano*. *Con las manos el hombre se hace patrón o señor de las cosas, las modela y las transforma. En sus manos se efectúa el movimiento bivalente del hombre hacia el mundo y del mundo hacia el hombre. En efecto, con sus manos el hombre al mismo tiempo “manipula” e “incorpora” las cosas.*

4. Función ascética

Algunos como Platón pensaron que el cuerpo constituye un peso o lazo para el alma que le impide su ascenso hacia el mundo espiritual, y, por tanto, proponen como ideal el desprendimiento de lo corpóreo.

Otros, en cambio, como Aristóteles y Tomás de Aquino, sostienen que el cuerpo, en cuanto constitutivo esencial del hombre, está directamente *exigido* en el proceso de perfeccionamiento del hombre. El cuerpo está directamente *incluido* en las acciones buenas o malas, virtudes o vicios, en el continente y en el fumador.

No hay ninguna duda de que el cuerpo tiene una función capital también en orden a la ascética moral y a la vida espiritual.

Implicaciones onto-antropológicas

Las principales implicaciones del análisis fenomenológico de la somaticidad humana son las siguientes:

*La somaticidad es un **componente esencial** del ser del hombre.*

*Él **trasciende** la dimensión de la somaticidad* por su vocación a la universalidad.

*El cuerpo **no es el hombre**:* aun perdiendo una parte del cuerpo, el sujeto se siente substancialmente el mismo; el cadáver no es ya el hombre; la autoconsciencia distingue netamente entre el propio ser y el cuerpo.

El cuerpo está dotado de una *profunda **unidad***.

El cuerpo humano manifiesta mejor que cualquier otra cosa el estado de *finitud*, **contingencia e indigencia** del hombre.

El cuerpo es también motivo de **ambigüedad y disimulación**.

La somaticidad del cuerpo humano *trasciende la misma naturaleza de la somaticidad* en cuanto **densa de consciencia**, abierta al ser, en tensión hacia la felicidad completa; fenómeno o manifestación, símbolo de una realidad más profunda que la permea y transforma.

Lucas Lucas¹⁹⁸ habla del *lenguaje del cuerpo humano*:

Es la actuación del yo espiritual, su campo expresivo, su presencia y su lenguaje, un semáforo que envía continuas señales sobre su identidad. Todas las partes del cuerpo intervienen, pero el rostro y la mano han adquirido un papel privilegiado en el lenguaje corporal

El rostro. Es la identidad visible de la persona y cada uno se reconoce por el propio rostro. Riqueza del lenguaje facial mediante su anatomía: frente, ojos, labios, nariz, mentón, etc., y su fisiología: mirada, risa, llanto, tensión serenidad, acogida, desprecio. El arte nos ha dejado innumerables maravillas de la expresividad del rostro: la Gioconda de Leonardo da Vinci. El ojo ha sido considerado siempre fuente de fuerzas misteriosas, la “ventana del alma”. En el Moisés, Miguel Ángel representa el momento en que baja del monte Sinaí y mira airado a los hebreos idólatras. Se ha interpretado como expresión del carácter irascible y orgulloso del artista.

La mano. La parte dorsal, más rígida y fría, representa la agresividad, mientras que la palma es cóncava, cálida y suave y parece expresar acogida y ternura. Los psicólogos han mostrado la importancia del contacto físico en las distintas edades del hombre. Cuando se ama, se siente la necesidad de tocar al amado.

El autor señala que se puede decir “*tengo un cuerpo*” como hablar así: “*soy mi cuerpo*”. El cuerpo no es extrínseco al espíritu del hombre ni el espíritu humano extrínseco a la corporeidad. Tengo un cuerpo pero no como si éste fuera un objeto externo a mí. Soy un cuerpo pero no en una identidad tal que no me permita la posibilidad de distinguirme de él. Mi cuerpo es mi modo de ser como lo es mi espíritu.

El hombre es al mismo tiempo cuerpo y espíritu, todos sus actos tienen simultáneamente un aspecto corporal y otro espiritual. Por ello, el cuerpo tiene *un valor moral*. La vida corporal humana participa de la dignidad de la persona. La actividad moral depende también de la corporeidad.

¹⁹⁸ R. Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 171 y ss.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
FACULTAD TERESA DE ÁVILA
Paraná

Carrera: Abogacía

Asignatura: **INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

Docentes: Pro titular al frente de cátedra: Pbro. Lic. Hernán Quijano Guesalaga, Asistente: Prof. Elida Asselborn.

Curso: primer año, Comisión “A” Turno Noche.

Carga horaria: 3 (tres) horas semanales, asignatura anual

Año Lectivo: 2012

Planificación de cátedra: Las unidades 1 a 4 (Introducción a la Filosofía y Lógica) están a cargo de la Lic. Elida Asselborn (una hora cátedra semanal); las unidades 5 a 10 (Antropología Filosófica) son desarrolladas el Pbro. Lic. Hernán Quijano Guesalaga (2 horas cátedra semanales).

OBJETIVOS

1. Introducir a los alumnos en la temática, objeto, método y grandes autores del pensamiento filosófico.
2. Ayudar a que se inicien en la lectura y gusto por los textos y en el hábito del trabajo intelectual formalmente filosófico, debidamente integrado en la totalidad del saber y las ciencias jurídicas.
3. Presentar los aspectos más importantes de la Lógica, para que se formen en el hábito del instrumento general del pensamiento y de la argumentación.
4. Proponer los contenidos esenciales de la Antropología Filosófica, para que adquieran una visión adecuada del hombre en relación a Dios y el mundo, la cual fundamente su misión profesional.

CONTENIDOS

PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Unidad I: LÓGICA

1. El caso de la Lógica. La relación con la Metafísica.
2. La lógica y el conocimiento.
3. Las partes de la Lógica: aprehender, juzgar, razonar.
4. Lógica y Derecho.

Bibliografía

- ARTIGAS, M.: *Introducción a la Filosofía*; ED. EUNSA; PAMPLONA 1990; PÁG. 51– 87;
- CASAUBON, J. A.: *Nociones generales de Lógica y Filosofía*; ED. EDUCA; BUENOS AIRES 1999; PÁG. 57 - 240
- GUITTON, J.: *Arte Nuova di Pensare*; ED. SAN PAOLO; MILANO 1996 (14^{ma} ED.); PÁG. 30 - 128

Unidad II: ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

1. Primera aproximación fenomenológica desde el preguntar humano.
2. Segunda aproximación a la originalidad de la filosofía y el filosofar según J. Pieper.
3. Tercera aproximación: las contribuciones de la etimología de ‘*filo-sofía*’.
4. Cuarta aproximación: definición esencial, conceptos y distinciones fundamentales.
5. El origen del filosofar. Significado del término “filosofía”. Filosofía y conocimiento ordinario. Ciencias especulativas, ciencias prácticas y artes. Definición de la filosofía.

Bibliografía:

- PIEPER, J.: *El ocio y la vida intelectual*; ED. RIALP, MADRID 1998; PÁG. 77 – 169
- ARTIGAS, M.: *Introducción a la Filosofía*; ED. EUNSA; PAMPLONA 1990; PÁG. 15 – 23; 25 – 47
- BOCHENSKI, J. M.: *Introducción al pensamiento filosófico*; ED. HERDER; BARCELONA 1997
- CASAUBON, J. A.: *Nociones generales de Lógica y Filosofía*; ED. EDUCA; BUENOS AIRES 1999; PÁG. 17 – 55;
- MANDRIONI, H. D.: *Introducción a la filosofía*; ED. KAPELUZ; BUENOS AIRES 1964; PÁG. 301 – 310

Unidad III: LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. SÓCRATES: 1) Biografía; 2) Antropología, Ética y Teología; 3) El método dialéctico socrático; 10) Conclusiones;
2. PLATÓN: 1) Notas biográficas; 2) Obras; 3) El caso del mito; 4) La permanente fascinación de Platón; 5) La metafísica; 6) El conocimiento; 7) El hombre; 8) El Estado; 9) Conclusiones.
- ARISTÓTELES: 1) Notas biográficas; 2) Obras; 3) Relación con Platón; 4) La metafísica; 5) Física y Matemática; 6) Psicología; 7) Ética y Política; 8) Lógica; 9) La retórica; 10) La poética; 11) Conclusión.
2. LA ÉPOCA HELENÍSTICA: 1) Escuelas filosóficas: cinismo, epicureísmo, estoicismo, escepticismo, eclecticismo.

Bibliografía:

- REALE, G. – ANTISERI, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo I: Antigüedad y Edad Media; Ed. Herder; Barcelona 1991; pág. 85 – 100 (100 – 106); 117 – 156
- REALE, G. – ANTISERI, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo I: Antigüedad y Edad Media; Ed. Herder; Barcelona 1991; pág. 157 – 200

Unidad IV: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: DESDE LA EDAD MEDIA A LA ÉPOCA ACTUAL

1. LA EDAD MEDIA. El mensaje bíblico. La patrística. San Agustín. Boecio.
2. SANTO TOMAS DE AQUINO.
3. LA EDAD MODERNA. Caracterización, principales filósofos.
4. LA EDAD CONTEMPORÁNEA. Caracterización, principales filósofos.

Bibliografía

- REALE, G. – ANTISERI, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo I: Antigüedad y Edad Media; ED. HERDER; BARCELONA 1991; PÁG. 327 – 348; 349 – 370; 371 – 400; 401 – 423; 479 – 498; Tomo II: *Del humanismo a Kant*; Tomo III: *Del Romanticismo hasta hoy*.
- CANALS VIDAL, F.: *Historia de la Filosofía Medieval*; HERDER, BARCELONA 1992
- VERNAUX, R.: *Historia de la Filosofía Moderna*; HERDER; BARCELONA, 1980
- VERNAUX R.: *Historia de la Filosofía Contemporánea*; BARCELONA, 1984
- VIGO, R. L.: *Visión crítica de la Historia de la Filosofía del Derecho*; RUBINZAL – CULZONI; SANTA FE, 1984

(NOTA: Debido al cambio del segundo docente, que se produjo después de iniciado el curso, durante el año 2011, sólo habrá cuatro unidades para la primera parte de la materia. Se mantiene por este año, a fin de no generar equívocos, la numeración ordinal de 7 a 12 de las seis unidades de la segunda parte, que desarrolla el Profesor Pro titular. En total son 10 unidades)

SEGUNDA PARTE: ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Unidad V: ANTROPOLOGÍA, EL HOMBRE COMO VIVIENTE

1. COSMOVISIÓN. 1. Visión del hombre y visión del mundo. 2. Verdad sobre el hombre y visiones inadecuadas sobre el hombre: Dualismo, Materialismo, Determinismo, Economicismo, Consumismo, Utilitarismo, Estatismo, Positivismo, Escepticismo, Idealismo, Empirismo, Racionalismo, Relativismo, Secularismo.
2. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: Definición, Objeto propio y método.
3. EL HOMBRE COMO VIVIENTE 1. Noción empírica o vulgar, científica y filosófica de viviente. La inmanencia. 2. Analogía y grados de vivientes. 3. El alma, principio de vida. 4. Origen de la vida y de la vida humana en el universo. Creacionismo y evolucionismo. La concepción como inicio de la vida humana. 5. El término de la vida humana, la muerte.
4. CLASIFICACIÓN DE LOS FENÓMENOS PSÍQUICOS. 1. La acción humana: operaciones inmanentes y transeúntes. De la acción humana a su fuente: noción de potencia o facultad; distinción y clasificación de las potencias. 2. La vida vegetativa en el hombre. 3. El conocimiento y el apetito como ejes fundamentales de la vida sensitiva e intelectual. 4. El conocimiento. 5. Noción y clasificación de los Apetitos. 6. La vida sensitiva en el hombre.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Buenos Aires, Losada, 2004.
- BASSO, D. *Nacer y morir con dignidad*. Buenos Aires, Desalma, 3º edición, 1991.
- BASSO, D. *Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica*, Bs. As, CIEB, 1991
- BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- CHOZA, J. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid, Rialp, 1988, Págs. 25-29.
- GASTALDI, I. *El hombre, un misterio - Aproximaciones filosófico-teológicas*. Quito, Don Bosco, 1983, 2º ed
- GRENET. *Qué es el conocimiento*. Bs. As., Columba, 1967.
- LUCAS LUCAS, R. *Horizonte vertical, sentido y significado de la persona humana*. Madrid, BAC, 2008
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al libro del alma de Aristóteles* - Bs.As., Arché, 1979.
- VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*. Barcelona, Herder, 1970.
- YEPES STORK, R. *Fundamentos de Antropología*. Pamplona, EUNSA, 1996, Págs. 26-29.35.45-48.

Unidad VI: LA VIDA SENSITIVA DEL HOMBRE

- EL CONOCIMIENTO SENSIBLE EXTERNO 1. La sensación y la percepción. Naturaleza y explicación de la sensación. 2. Objeto de los sentidos externos. 3. Concepto y clasificación de los sentidos externos.
- EL CONOCIMIENTO SENSIBLE INTERNO 1. Concepto y clasificación de los sentidos internos. 2. El sentido común. 3. La imaginación. 4. La memoria. 5. La estimativa o cogitativa.
- LAS PASIONES Y LOS APETITOS SENSITIVOS 1. Las Pasiones: noción y clasificación. 2. Los apetitos elícitos sensitivos: su objeto y clasificación (concupiscible e irascible). 3. La facultad locomotiva. 4. El comportamiento instintivo en los animales y en el hombre. 5. El amor humano: sus modalidades.

Bibliografía

- BASSO, D. *Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica*, Bs. As, CIEB, 1991
- BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- CHOZA, J. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid, Rialp, 1988
- FABRO, C. *Percepción y pensamiento*. Pamplona, EUNSA, 1978
- GARCÍA JARAMILLO, Miguel Ángel *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona, EUNSA, 1997.
- JOLIVET, R. *Psicología*. Bs. As, Lohlé, 1956

- LERSCH, Ph. *La estructura de la personalidad*. Barcelona, Scientia, 6º ed., 1968.
- TOMÁS DE AQUINO – *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y Sobre la memoria*- Pamplona, EUNSA, 2001.
- VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*. Barcelona, Herder, 1970

Unidad VII: LA VIDA INTELECTUAL DEL HOMBRE

Introducción: Inteligencia e instinto. Inteligencia y cibernética.

- LOS ACTOS U OPERACIONES DE LA INTELIGENCIA HUMANA: 1). La simple aprehensión. El concepto, la imagen y la palabra; la abstracción básica y epistémica. 2) El juicio y la enunciación. Naturaleza y causas del juicio, la evidencia; duda, opinión y certeza; la verdad. Los primeros principios evidentes. 3) El razonamiento discursivo. Propiedades del conocimiento intelectual.
- EL OBJETO DE LA INTELIGENCIA. El objeto “material” y formal. La reflexión, el conocimiento de los singulares, el acceso cognoscitivo a las realidades espirituales.
- NATURALEZA DE LA INTELIGENCIA. Funciones. Los hábitos intelectuales.
- EL APETITO RACIONAL: LA VOLUNTAD 1. El acto voluntario: querer y deseo; análisis del acto voluntario. 2. La voluntad como facultad: naturaleza, espiritualidad y objeto formal. 3. Causalidad mutua entre inteligencia y voluntad. La voluntad y las demás potencias. 4. Los hábitos o virtudes morales.
- LA LIBERTAD HUMANA 1. Naturaleza y formas de la libertad. 2. Pruebas del libre arbitrio. 3. Libertad, determinismo y condicionamiento.

Bibliografía

- BASSO, D. *Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica*, Bs. As, CIEB, 1991
- BLANCO, G. - *Curso de Antropología Filosófica* – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- DERISI, O. *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a S. Tomás*. Bs. As, Club Lect, 1980
- PONFERRADA, E. – *El tema de la libertad en santo Tomás: fuentes y desarrollo*. Sapientia, 1988, 43, 167-168, 7-50.
- SANGUINETI, Juan José. *La mente inmaterial en Tomás de Aquino*.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sobre la verdad*. Editorial Biblioteca Nueva, 2004.
- VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*. Barcelona, Herder, 1970

Unidad VIII: ESENCIA Y PROPIEDADES ESPECÍFICAS DEL HOMBRE (1)

- DEFINICIÓN ESENCIAL DEL HOMBRE. Esencia y naturaleza del hombre. Los accidentes propios y contingentes.
- DIMENSIONES FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA: 1. El lenguaje humano. 2. Las dimensiones ética y religiosa. 3. Las dimensiones social, política y jurídica. Noción de sociedad: las sociedades necesarias y de libre iniciativa. Pueblo, nación y sociedad política. El bien común. La autoridad. La ley moral natural y la ley positiva.

Bibliografía

- BLANCO, G. - *Curso de Antropología Filosófica* – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- CHOZA, J. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid, Rialp, 1988.
- LUCAS LUCAS, R. *Horizonte vertical, sentido y significado de la persona humana*. Madrid, BAC, 2008
- MARÍAS, J. *Antropología metafísica*. Madrid, Alianza, 1983.

Unidad IX: ESENCIA Y PROPIEDADES ESPECÍFICAS DEL HOMBRE (2)

DIMENSIONES FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA: 4. La historicidad del hombre. 5. La autorrealización del hombre en la historia: La cultura. Noción. Especies de cultura. Notas de la auténtica cultura humana. 6. El trabajo: noción; trabajo, alegría y pena; especies: obra o producto, tarea o función, el abogado, el juego; ocio contemplativo y trabajo. La técnica. El arte y la dimensión estética del hombre. 7. La sexualidad humana. Vocación complementaria del varón y la mujer. El Matrimonio y la Familia. 8. Relación hombre con Dios, los otros hombres y el mundo.

Bibliografía

- CATURELLI, A. *Metafísica del trabajo*. Bs. As, Huemul, 1982
- CHOZA, J. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid, Rialp, 1988.
- DERISI, O. *Esencia y ámbito de la cultura*.
- JUAN PABLO II. *Laborem Exercens*. 1981.
- JUAN PABLO II. *Varón y mujer*, Teología del Cuerpo. Madrid, Palabra, 1996, 2º edición.
- MARÍAS, J. *Antropología metafísica*. Madrid, Alianza, 1983.

Unidad X: LA PERSONA HUMANA

- Evolución histórica del CONCEPTO DE PERSONA. Fenomenología y ontología de la persona.
- Totalidad sustancial de ALMA Y CUERPO. El alma espiritual: su naturaleza y su relación con el cuerpo; sus funciones. La inmortalidad del hombre.
- Valor de la CORPOREIDAD. Propiedades específicas del cuerpo humano. Funciones del cuerpo humano: mundanizante, epistemológica, económica, etc.

Bibliografía

- BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- DERISI, O. *La persona y su mundo*. Bs. As, Paulinas, 1983
- FABRO, C. *Introducción al problema del hombre (La realidad del alma)*. Madrid, Rialp, 1982.
- JUAN PABLO II – *La doctrina tomista sobre el alma en relación con los problemas y con los valores de nuestro tiempo*. Roma, 1986.
- LOBATO, A. y otros: *El hombre en cuerpo y alma*. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, I, Valencia, EDICEP, 1994.
- LUCAS LUCAS, R. *Horizonte vertical, sentido y significado de la persona humana*. Madrid, BAC, 2008
- SCIACCA, M. *Qué es la inmortalidad*. Bs. As, Columba, 1966, 2º ed.
- VERGES, S. *Comunicación y realización de la persona*. Bilbao, DEUSTI, 1987
- WOJTYLA, K. *Persona y acción*. Madrid, La Ed. Cat., 1982

SEGUNDA PARTE
UNIDAD V
ANTROPOLOGÍA, EL HOMBRE COMO VIVIENTE

I. COSMOVISIÓN

1. Visión del hombre y visión del mundo

Ante todo, una aclaración terminológica. Cuando hablamos de una "visión del hombre" entendemos **"visión acerca del hombre"**. La palabra "visión del hombre" también encuentra expresiones más o menos intercambiables en la equivalente "imagen del hombre".

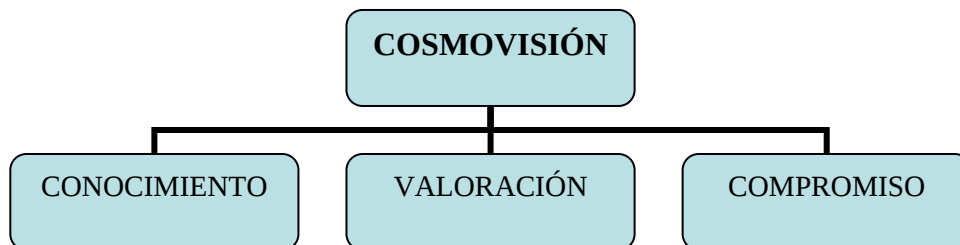
Pero, como el hombre no es la exclusiva realidad acerca de la cual se puede tener una "visión", la "visión del hombre" resulta necesariamente comprendida dentro de una "visión del mundo" o "cosmovisión", o sea de una visión de toda la realidad o de la totalidad de lo real.

De allí que convenga previamente acordar qué se entiende por una "cosmovisión".

*"Una cosmovisión es un conocimiento, una valoración y una toma de posición vital que posee en un determinado momento un sujeto o una sociedad, frente a la totalidad de la realidad: el Ideal, el hombre y la naturaleza"*¹.

Cuando se dice "en un determinado momento" se refiere, por ejemplo, a la cosmovisión de la llamada "Cristiandad Medieval" en el siglo XIII, pero podríamos también estudiar la cosmovisión cristiana en cuanto evoluciona en la historia a partir del siglo I y a lo largo de los dos mil años del cristianismo.

Importa destacar que una cosmovisión supone: 1) un conocimiento, 2) una valoración, 3) una toma de posición vital o comportamiento resultante, actitud o compromiso. No se trata sólo de un conocimiento. Afecta a la inteligencia y a la voluntad, a todas las potencias o facultades del hombre.



En otras palabras, se trata de *"la imagen complexiva resultante del conjunto de cosas, reales o supuestas, que importan o motivan, y, por tanto, se imponen en la línea de conducta de un sujeto o de un grupo social. Es un modo de ver y de vivir la vida"*².

Todo sujeto humano posee, explícita o implícitamente, una cosmovisión, que puede ir evolucionando en el tiempo. Todo grupo social, más o menos amplio, posee también una cosmovisión más o menos definida, que puede cambiar históricamente.

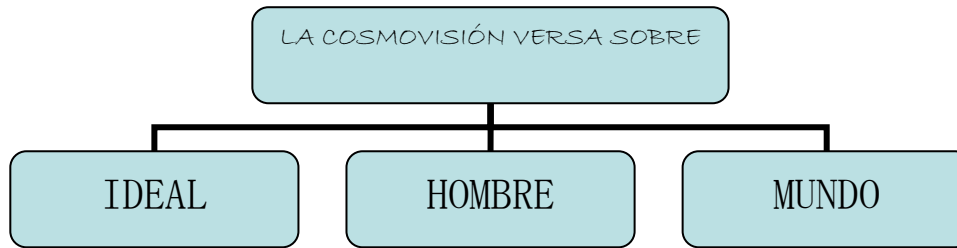
La cosmovisión personal se constituye con *elementos individuales* que se integran con *elementos supraindividuales* o comunes, particulares y generales³.

Ahora bien, esa cosmovisión es *el comportamiento resultante de la imagen acerca de tres categorías de la realidad*: 1) el Ideal, 2) el hombre mismo, individual y social, 3) la naturaleza circundante.

¹ Cf. L. M. Etcheverry Boneo, entre otros lugares: El cristianismo frente a la cosmovisión actual, Buenos Aires, 1979, para uso de los oyentes.

² Cf. L. M. Etcheverry Boneo, idem.

³ Cf. L. M. Etcheverry Boneo, idem.



Los tres elementos presentes en toda cosmovisión interactúan, y se dan entre ellos vinculaciones recíprocas y un orden jerárquico⁴.

El **Ideal** es la concreción de una idea o valor que constituye la meta suprema a la que ese sujeto tiende de un modo absoluto. El Ideal de una cosmovisión vigente puede que sea Dios, pero también podría ser algo material o algo del propio sujeto.

El **“mundo”** tiene, pues, en este caso, dos acepciones, una general, cuando hablamos de una “visión del mundo” o “cosmovisión”, que comprende los tres elementos aludidos, y otra acepción más restringida y propia, según la cual *mundo significa la naturaleza inferior al hombre*.

Conforme a esa configuración de los tres elementos resulta una cosmovisión determinada. Existe una cosmovisión vigente en la cultura y civilización griega en el siglo de Pericles (V antes de Cristo), una cosmovisión de la cultura y civilización romana en la época posterior a Constantino (siglo IV y siguientes), una cosmovisión de la cultura y civilización europea medieval en el tiempo de Carlomagno (siglo IX). Y aún podríamos distinguir en estos tres momentos de la cosmovisión supraindividual, las cosmovisiones personales de Sócrates (siglo V a. C.), de San Agustín (siglo IV-V) o de Alcuino (siglo IX).

En este curso proponemos *una visión del hombre* (integrada en una visión de toda la realidad) *de acuerdo a la filosofía cristiana*.

Estudiaremos al **hombre** como persona, social por naturaleza; como creatura, dependiente de modo contingente de Dios, su Causa y último Fin. Frente a la naturaleza circundante, el hombre aparecerá como distinto y superior, y compendiando en sí mismo, en cierto modo, todo el cosmos. El hombre es una totalidad sustancial de alma espiritual (inmortal) y cuerpo material. Se destaca por el entendimiento y por la voluntad libre. Por el conocimiento intelectual alcanza las esencias de las cosas (realismo) y la verdad objetiva. Por la libertad, siguiendo las normas éticas que lee en su propia naturaleza, se hace protagonista de su propio destino.

Los cristianos estamos convencidos de que, además de lo que está *al alcance de la razón natural* acerca del hombre, recibimos una *revelación divina* por la que comprendemos más acabadamente el sentido último del misterio del hombre (que nos habla del “hombre caído” y el “hombre redimido”, del pecado y la gracia, entre otros aspectos). La *visión cristiana del hombre* se alimenta de los datos de la razón y de la elevación de la razón por la fe.

2. Verdad sobre el hombre y visiones inadecuadas del hombre

Hablamos de *Visiones Adecuadas* y *Visiones Inadecuadas sobre el hombre*.

Al utilizar el término “*adecuación*” necesariamente hacemos referencia a dos términos, uno de ellos un punto de referencia y de comparación modelístico, el otro un punto que se adapta o no se adapta, se conforma o no se conforma al primero.

Cuando definimos la “*verdad*”, lo hacemos afirmando que ella es “la adecuación de la inteligencia y la realidad”. Y aquí se trata de que lo concebido intelectualmente precisamente se *debe adecuar* a la realidad. Por ello, hablar de una “visión adecuada sobre el hombre” equivale a

⁴ Cf. L. M. Etcheverry Boneo, idem.

hablar de "*la verdad sobre el hombre*"⁵.

Como el hombre no accede sino gradualmente al conocimiento de la realidad, no se puede afirmar que una visión del hombre, por más que sea adecuada, y exprese la verdad sobre el hombre, lo agote exhaustivamente. Por eso, si bien *hay una verdad sobre el hombre*, parece mejor hablar de *visiones adecuadas sobre el hombre*, las cuales serán adecuadas en la medida en que expresen *algo* de la verdad sobre el hombre.

Una visión del hombre será *inadecuada* si no define al hombre por su esencia, u olvida algunas de sus propiedades, o radicaliza algún aspecto en detrimento de otros (visión reductiva), o no reconoce la debida *distinción, relación y orden* entre las partes.

Damos a continuación, a modo de ejemplo, *algunas visiones inadecuadas* sobre el hombre:

Visión atea: Pretende negar la existencia de Dios.

Visión secularista: Pretende que el hombre obre como si Dios no existiese.

Visión panteísta: Identifica a Dios con el mundo y hace del hombre una emergencia de Dios.

Visión dualista o espiritualista: Concibe al hombre como una dualidad de espíritu y cuerpo más o menos en conflicto, negando su unidad, y privilegiando a la parte espiritual. En esta línea están Platón y Descartes y hasta el mismo San Agustín.

Visión materialista: Reduce el hombre al cuerpo, sin distinción esencial de los animales; sólo existen sustancias materiales. Un ejemplo de materialismo lo tenemos en C. Marx.

Visión determinista: Niega la libertad humana. Admite diversas formas: determinismo psicológico, sociológico, filosófico, etc. Una variante es "la visión de la persona como prisionera de las formas mágicas", "víctima de fuerzas ocultas", o "fatalista"⁶.

Visión psicologista: Reduce la persona a su psiquismo, víctima del instinto, erótico o agresivo (Freud), o como un simple mecanismo de respuesta a estímulos⁷.

Visión economicista: Reduce todo a lo económico. Comprende la *visión consumista*, la *visión individualista liberal* y la *visión colectivista marxista*⁸.

Visión consumista: Estilo de vida orientado no a "ser" más sino a "tener" más. Está emparentado con la *visión hedonista*, que orienta la vida al "placer" corpóreo y terreno, y con la *visión utilitarista*.

Visión utilitarista⁹: Para el utilitarismo "el fin justifica los medios" por el principio de la mayor felicidad. La *visión utilitarista* hace que el hombre privilegie el uso de las cosas materiales que le son útiles como medios para conquistar el tener, el placer o el poder. Para otra forma de utilitarismo no importa el bien intrínseco de una acción sino que su bondad o corrección es medida únicamente por *las consecuencias* de la acción (consecuencialismo).

Visión estatista: Niega la primacía de la persona y de la familia frente al poder del Estado¹⁰.

Visión cientista o positivista: Sólo reconoce como verdad lo que la ciencia empírica puede demostrar; en nombre de esa ciencia pretende justificarlo todo¹¹. El fundador del Positivismo es Comte, para quien por la *Ciencia Positiva* la humanidad adquiere un mayor desarrollo y supera a la *Filosofía* y la *Religión*. El Positivismo jurídico sólo acepta las leyes establecidas por el hombre y niega la ley natural, que es anterior y fundamento de las leyes positivas.

Visión escéptica: Posición gnoseológica que niega que el hombre pueda alcanzar la verdad o la certeza.

Visión idealista: Posición gnoseológica que niega que el hombre pueda conocer las cosas en sí, e

⁵ Así se expresa precisamente el Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla, 1979), que habla de "la verdad sobre el hombre" y de las "visiones inadecuadas del hombre en América Latina" (nn. 304-315).

⁶ Cf. Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla, 1979).

⁷ Cf. Idem.

⁸ Cf. Idem.

⁹ Cf. Utilitarismo en Rodríguez Duplá, Ética, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 115-131.

¹⁰ Cf. Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla, 1979).

¹¹ Cf. Idem.

incluso que éstas existan. Reduce el ser de las cosas a su *aparecer* en la inmanencia de la conciencia. Son idealistas Kant y Hegel.

Visión empirista: Actitud gnoseológica que reduce los medios de conocimiento del hombre a los sentidos. El padre del Empirismo es David Hume.

Visión racionalista: Actitud gnoseológica que reduce los medios de conocimiento del hombre a la razón. Son racionalistas R. Descartes e I. Kant.

Visión relativista¹²: Considera que no existen la verdad y los valores morales absolutos, objetivos, universales y permanentes sino que los valores dependen del contexto del tiempo (historicismo), la comunidad (consensualismo), cada sujeto (subjetivismo¹³) o la utilidad (pragmatismo). El relativismo promueve la tolerancia como medio para la paz social, independientemente de la verdad y el bien.

Visión emotivista: Según esta orientación los valores y normas morales no se captan por la razón no manifiestan la actividad racional del hombre sino sentimientos, emociones y afectos.

II. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

La Antropología Filosófica: definición, objeto propio y método. Su ubicación en los grados de saber¹⁴

Definición nominal:

Desde el punto de vista *etimológico*, se define como una *forma de saber que versa sobre el hombre* (del griego).

Desde el punto de vista *semántico* valen las apreciaciones precedentes para afirmar que *es necesario agregar la determinación “filosófica”* para distinguir este saber de otros saberes que estudian al hombre (“Antropologías”) pero bajo un objeto científico particular positivo (“Antropología Cultural”) e incluso teológico (“Antropología Teológica”).

Definición real:

Definamos la Antropología Filosófica como un saber.

Como tal, es *un hábito (un haber o riqueza poseída o adquirida) de la inteligencia* que se constituye y especifica por su relación trascendental o esencial al objeto propio.

El objeto “material” o primera determinación del objeto de este saber: es *el hombre dentro de la totalidad del universo de realidades vivientes* (vegetativas, sensitivas y racionales).

El objeto formal de la Antropología Filosófica, o lo primero que este saber estudia y con relación a lo cual se estudia todo lo demás: es *la razón formal de vitalidad o movilidad vital* (en cuanto viviente o animado).

La Antropología Filosófica es un saber filosófico especulativo, teórico, no práctico (como la Ética). Esto significa que frente a los entes reales tiene una actitud *espejeante*, que versa sobre lo especulable, no sobre lo agible o factible (como los saberes prácticos). Su finalidad es *el saber mismo* y no un saber para hacer o realizar algo.

El método de la Antropología Filosófica es *“a posteriori” e inductivo*, o sea, a partir de *la experiencia*¹⁵.

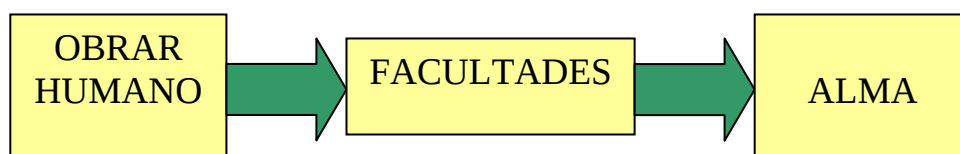
¹² Cf. Relativismo en Rodríguez Duplá, Ética, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 105-113.

¹³ Cf. Subjetivismo en Rodríguez Duplá, Ética, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 95-104.

¹⁴ Cf. Blanco, G. - Curso de Antropología Filosófica en la Facultad de filosofía de la P. U. C. A., Buenos Aires, 1968, apuntes de los alumnos y BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2002.

¹⁵ Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Bs. As. EDUCA, 2002, págs. 104-105, sobre los sentidos de “experiencia” en orden a describir el método de este saber.

Que es “*a posteriori*” quiere decir que la experiencia, tanto externa como interna, es *el punto de partida* de este saber. Así, de acuerdo al principio metafísico “*el obrar sigue al ser*”: *de los actos del hombre se pasa al conocimiento de las estructuras que los producen, las potencias o facultades y el alma.*



Pero es necesario aclarar que *la experiencia* de la realidad *no es solamente punto de partida lineal sino que se retorna en forma circular al contacto continuo con la experiencia.*

Por último, afirmamos que el método de la Antropología Filosófica es *analítico o resolutivo, no sintético o compositivo*, porque desentraña su objeto a partir del análisis de algo primeramente conocido (de las operaciones del viviente hombre al principio y el ser del hombre). Esto es propio de los saberes especulativos o teóricos. En cambio el método sintético o compositivo es el apropiado de los saberes prácticos.

III. EL HOMBRE COMO VIVIENTE

Ya que el objeto de la Antropología Filosófica, según quedó establecido, es *el estudio del hombre en cuanto viviente en una totalidad de vivientes*, procedemos ahora a estudiar la noción de vida, o más bien la de viviente.

Noción empírica. Científica y filosófica de viviente

Noción empírica o vulgar de viviente

El término "vida" es abstracto¹⁶. "La vida" no existe. La palabra designa *la propiedad de ciertas operaciones "vitales"*, y, por tanto, la propiedad del *sujeto que realiza esas operaciones*: el "viviente".

Partiendo, pues, de la observación de los entes vivos se deduce, primero, una noción empírica o precientífica. Los vivientes se caracterizan por *el movimiento espontáneo*.

Al decir "espontáneo" se afirma que el movimiento del viviente tiene *origen* dentro del mismo sujeto, por lo que decimos que "*se mueve por sí mismo*" y no que "es movido por otro".

"Lo vivo es aquello que *tiene dentro de sí mismo el principio de su movimiento, lo que se mueve 'solo'* sin necesidad de un agente externo que lo impulse"¹⁷.

Desde el punto de vista de la experiencia, por tanto, la noción vulgar liga la vida a *la capacidad de movimiento espontáneo*.

En otras palabras, el hombre común distingue entre un perro dormido y un perro muerto, entre un ladrillo y una cucaracha, un "ratón" de la computadora y un ratón que merodea por su casa. Y en términos vulgares se reconoce porque *el viviente es la fuente de su movimiento*.

¹⁶ R. Verneaux: Filosofía del hombre, pág. 18. Cf. También Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 123-124.

¹⁷ Yepes Stork, R., Fundamentos de Antropología, pág. 26.

Noción y caracterización científica del viviente

Desde el punto de vista científico¹⁸, se puede seguir a *Claude Bernard*¹⁹, quien define al viviente *por sus operaciones características o propias: organización, nutrición, reproducción, conservación y evolución*.

1. La *organización* consiste en la diferenciación de las partes y en la coordinación de las funciones: órganos diferentes concurren al bien del conjunto.
2. La *nutrición o asimilación* es la capacidad para transformar una sustancia inorgánica en la sustancia misma del ente viviente.
3. La *reproducción* es la división de células que culmina en un nuevo organismo semejante al primero.
4. La *conservación* y la *evolución* son el crecimiento y envejecimiento del ente vivo entre el momento de la concepción y el de la muerte, conservando aquél el mismo tipo específico (un caballo viejo es aún un caballo).

La noción científica de vida está vinculada a *propiedades* estructurales de tipo físico-químico²⁰ y *conductas* del estrato básico de *entes orgánicos* tal como lo describen las Ciencias Biológicas.

Desde el punto de vista científico, pues, *la vida es una particular organización de la materia*. La Biología molecular ha demostrado que mientras que la sustancia inorgánica está constituida por moléculas simples, la sustancia orgánica está formada por *moléculas extremadamente organizadas y complejas*.²¹

Orgánico se refiere a los cuerpos animados. **Inorgánicos** son los cuerpos inferiores, los inanimados, que no tienen la vida. Advuértase, no obstante, que en otro sentido se dicen **potencias o facultades "inorgánicas"** a la inteligencia y al voluntad, no en el sentido de que no sean animadas sino *porque "no tienen órganos"*, o sea son espirituales, como el alma misma del hombre.

Noción filosófica de viviente

La noción científica es insuficiente para dar razón de las formas superiores de vida.

La noción filosófica de "vida" reconoce, por una parte,

la espontaneidad del movimiento,

y, por otra parte, que el viviente *actúa no sobre otra cosa sino "sobre sí mismo"*. Así lo expresamos por el lenguaje cuando decimos que el viviente "se traslada", "se desarrolla", etc.

Aquí el "*movimiento*" no es sólo el *movimiento local* en el espacio, sino *todo cambio o paso de la potencia al acto*, en el sentido metafísico.

La noción filosófica define la vida como:

*Un cierto MOVIMIENTO;
que procede de la interioridad del sujeto: ESPONTÁNEO en cuanto a su origen;
el cual se mueve a sí mismo: INMANENTE en cuanto a su término
(Vida es capacidad de automoción)*

¹⁸ R. Verneaux: Filosofía del hombre, pág. 18. Cf. también Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 124-125.196.

¹⁹ **Bernard, Claude** (1813-1878), fisiólogo francés considerado el fundador de la medicina experimental.

²⁰ **Compuestos orgánicos:** Aquellos que contienen *carbono* y otros elementos. *Todos los cuerpos vivos poseen un genoma*, el cual constituye el conjunto de *instrucciones* necesarias para la formación del organismo. El genoma está compuesto siempre por **ácido nucleico**, normalmente **ADN** (ácido desoxirribonucleico).

²¹ Cf. Mondin, B. -L'uomo: chi è?- Parte prima, II, La vita umana, Informazioni scientifiche, pp. 54-55.

Espontáneo en cuanto a su origen. Pero *no absolutamente* espontáneo, porque el movimiento depende también de factores externos, los cuales, no obstante, no son autosuficientes para engendrar esa acción.

Inmanente en cuanto a su término. Inmanente se entiende por oposición a "transitivo" o "transeúnte", el cual *pasa* del agente a un paciente distinto de aquél.

Las *substancias inanimadas y las artificiales* son inertes. Si se mueven es porque son movidos *por otros*²²; no se mueven a sí mismos.

Vida designa *una unidad real substantiva*. El viviente es *un ente corpóreo sustancial natural (no artificial)*.

El concepto de *ente viviente* no es coextensivo al concepto de ente natural, vale decir que *no todos los entes naturales son vivientes*. Vida designa a *substancias que corresponden a grados superiores a la materia inorgánica*.

También podríamos decir²³ :

Un ente vivo es *el que recibe y transmite información*, y la vida consiste en eso, en cuanto que el viviente *se distingue de la información y permanece en algún sentido idéntico a sí mismo o en sí mismo mientras la información varía, se recibe y se transmite...*

Permanecer en sí el informante mientras el mensaje va y vuelve quiere decir que hay alguna *interioridad...* El universo (materia física, exterioridad), (en cambio), es una voz que no se oye a sí misma... No hay interioridad del universo;...es exterioridad pura, pura distensión espacio-temporal o materia.

Vida significa capacidad de realizar operaciones *por sí mismo y desde sí mismo*, o sea, *recoger y transmitir información autónomamente por parte del emisor-receptor*. Esto es lo que se denomina *inmanencia*.

Inmanencia significa que hay un *sí mismo* en el ente vivo que *permanece* siempre y en el cual permanecen también *los efectos* de las operaciones realizadas, del recoger y transmitir información.

Estar vivo quiere decir para un ente, *que se le queda "dentro" lo que ha hecho o lo que le ha pasado, o bien que lo que le pasa o lo que hace le va abriendo un "dentro"*, una *hondura*, que las cosas que le han pasado o ha hecho *no se escapan* de él... sino que su haber pasado *queda dentro* del viviente como información recibida y *lo modifican* en su capacidad de *recoger y transmitir* información precisamente porque quedan en él...

Por supuesto, este quedar dentro no es del mismo tipo para el alimento que para las sensaciones o para el saber, porque no es lo mismo recoger-transmitir una información

con un máximo de "mensaje" y un mínimo de energía, como ocurre con el lenguaje humano,

que una información con un mínimo de "mensaje" y un máximo de energía, como es el caso de la luz solar respecto de los vegetales...

(Las funciones) se ordenan en una escala en la cual *el grado más bajo* corresponde a las funciones en que se da *un máximo de energía y un mínimo de mensaje*, y *el grado más alto* corresponde a las funciones en que se da *un máximo de mensaje y un mínimo de energía*. Esta escala se corresponde también con la escala de la vida...

²² En un sentido metafísico, *todas las substancias creadas son "por otro"*, ya que en cuanto creadas dependen de Dios. Dios es el único Ser "a se" o por sí. Y por ello Dios realiza de modo supremo la noción de Vida, la espontaneidad y la inmanencia. Pero Dios Creador *participa* a las substancias vivientes, de modo finito y limitado, esa capacidad es capacidad de automoción.

²³ Choza, Manual de Antropología Filosófica, Pp. 25-29.

Analogía y grados de vivientes

Se entiende por grados o escala de vivientes *no en el sentido de que haya sólo una diferencia gradual cuantitativa sino una diferencia genérica y específica* entre los órdenes de cuerpos jerarquizados de inferiores a superiores.

Esos grados se refieren tanto a *la distribución de lo viviente en el universo* (y así decimos que hay vegetales, animales y hombres) cuanto a *la presencia en tal o cual cuerpo de uno o más grados de vida* (así en el animal está la vegetatividad, que le es común con el vegetal, y la sensibilidad, que le es propia y que la define)²⁴.

Según el *grado de inmanencia de sus operaciones*, se constituyen los diversos grados de vivientes: *los vegetales, los animales y el hombre*.

A nivel de la inteligencia espiritual y de la libertad hallamos el máximo grado de inmanencia y de espontaneidad en este mundo.

Propongo a continuación un extracto de los párrafos escritos por **Jacques Maritain**²⁵ sobre los grados jerárquicos de las sustancias creadas.

Lo primero en la *escala ontológica* es la naturaleza inorgánica; los tres siguientes son los *grados de vivientes*:

1) En lo más bajo de la escala ontológica hay un **primer grado de espontaneidad** que concierne a la naturaleza en general: toda naturaleza implica *un mínimo de espontaneidad*. Una piedra cae “libremente” cuando nada le impide seguir la ley de su gravitación, que es la de su naturaleza. En un átomo, los electrones giran “libremente” alrededor del núcleo. *Hay una espontaneidad que se encuentra en las sustancias corporales no vivientes*; éstas no son máquinas... Por tener sólo *el mínimo de espontaneidad implicado en la noción de naturaleza*, el ente corporal, en ese grado, actúa exclusivamente *regulado en cada instante por las acciones externas que se ejercen sobre él (transitividad)*.

2) Un **segundo grado de espontaneidad** se presenta en los organismos corporales vivientes de la vida vegetativa. Esta vez tenemos que ocuparnos no ya de una actividad meramente transitiva, sino de una **actividad inmanente**. Mas éste es sólo *el grado más bajo de la actividad inmanente*; se eleva en calidad ontológica, pero se ejerce por medio de la *acción de una parte del organismo sobre otra parte*; aquí la acción transitiva juega todavía un papel esencial: porque estamos aún en el dominio propio de la materia.

Y esta **actividad inmanente que usa de la acción transitiva**. La planta vive; asimila, transforma en su propia sustancia los alimentos extraídos de la tierra, en ella hay una actividad inmanente, y *está menos sometida al mundo exterior que el mineral*; *comienza a interiorizar las acciones que recibe del mundo exterior...*; no obstante está ligada al mundo de las acciones físicas. Puede decirse que con ella *un empuje de espontaneidad nueva*, la de la vida, *tiende a levantar la masa de la materia*; apenas si lo logra.

3) La vida tiene mayor perfección en las funciones que son privilegio del animal. Estamos aquí en un **tercer grado de espontaneidad**, *el grado propio de la vida sensitiva*. El vuelo del pájaro está regulado a cada instante por las sensaciones que el pájaro experimenta y por los objetos que ve. El animal actúa, se desplaza en el espacio según estructuras psíquicas, percepciones, **formas no ya dadas por naturaleza, sino recibidas intencional o inmaterialmente** por los sentidos, por el conocimiento sensitivo...

²⁴ Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 175-176.

²⁵ J. Maritain, De Bergson a Santo Tomás de Aquino, Cap. VI, Espontaneidad e independencia, edición castellana, Bs. As., Club de Lectores, pp.167-169, transcripción por H. Mandrioni en su Introducción a la Filosofía, pp. 105-106.

4) El **cuarto grado de espontaneidad** es la de la vida intelectual. El existente humano *no actúa según formas o patrones de actividad preestablecidos por su naturaleza, sino recibidos de su propia actividad de conocimiento*; pero, además, *los fines de esos actos no le son impuestos por la naturaleza*, como ocurre respecto al instinto animal, porque él es capaz de superar los sentidos, y de conocer el ser y lo inteligible; **se determina a sí mismo** los fines de su actuar. El hombre, es verdadera y propiamente *un todo (una persona)*...

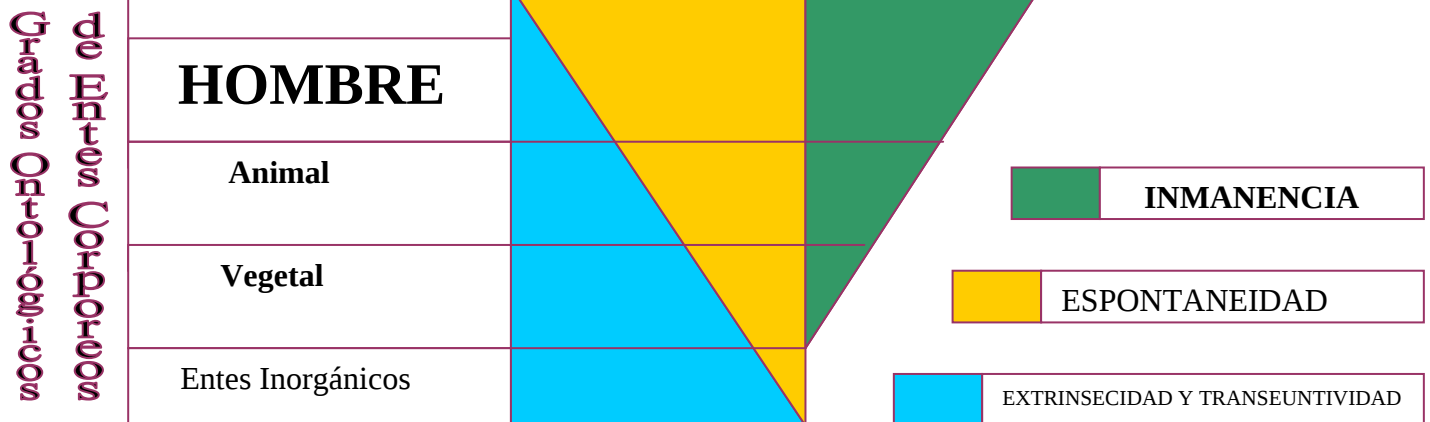
Lo propio y exclusivo de los grados de vivientes es la inmanencia. Si bien hay en los vivientes una mayor espontaneidad que en la materia inorgánica, ya en ésta hay un mínimo de espontaneidad.

El máximo de inmanencia y espontaneidad, en la línea ascendente, lo posee el hombre (dejamos de lado por el momento a Dios); por ello el hombre tiene nombre propio, es persona.

La inmanencia del hombre se manifiesta en su capacidad de conocimiento intelectual, intencionalidad, consciencia e interioridad. Ciertamente que esta inmanencia humana es muy superior a la inmanencia del conocimiento sensible en los animales y ésta, a su vez, superior a la mínima inmanencia de la vida vegetativa, privada en absoluto de la capacidad cognoscitiva.

Mientras subimos en esas *dos líneas ascendentes* paralelas, la de la espontaneidad (que se inicia en el primer grado ontológico, el de los cuerpos inorgánicos) y la de la inmanencia (propia y exclusiva de los vivientes), *cuánto más espontaneidad más inmanencia*, hay *otras líneas descendentes “inversamente proporcionales”*: la de la extrinsecidad (extrínseco se opone a espontáneo) y la transeuntividad (transitivo se opone a inmanente) y la de lo “dado por naturaleza” (se opone a lo que se determina *por sí*). Así, cuanto el viviente más “se mueve a sí mismo” y tiene más iniciativa propia, menos es “movido por otro” y menos depende de “lo dado por naturaleza”.

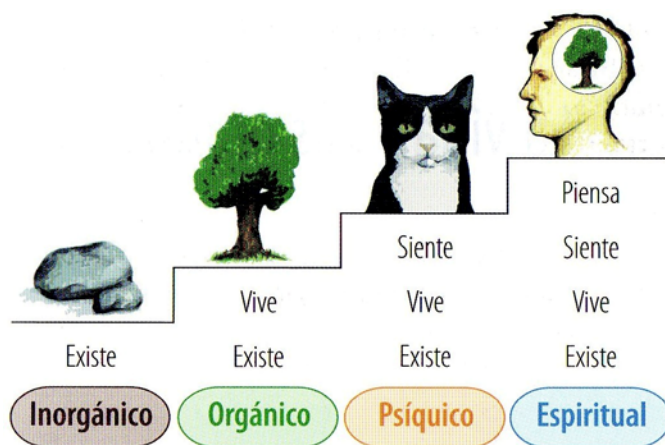
Maritain



*En el hombre la vida se hace consciente de sí misma y se distingue por los niveles espirituales y por la **dimensión social** que alcanza.*

Lo diferencia también la *actitud nueva* que el hombre asume *con relación a la vida*: *aprecia su belleza, desea mejorarla, etc.* El hombre es **patrón de su propia vida**, y puede en buena medida *controlarla, dirigirla y perfeccionarla*. La vida humana se caracteriza por una *riqueza y variedad estupendas*²⁶.

²⁶ Mondin, B. -L'uomo: chi è?, La vita humana, pp. 68-70.



3. El alma, principio de vida del viviente²⁷

Las sustancias corpóreas vivientes poseen un *principio* denominado "alma". Alma vegetativa, los vegetales; alma sensitiva, los animales; alma intelectiva, los hombres.

No hablamos todavía, específica y exclusivamente del alma humana, de la cual se probará que es espiritual, incorruptible e inmortal. Hablamos del *alma como principio de vida y de operaciones vitales de todos los vivientes*.

El alma pertenece al viviente pero *no es una sustancia* que tenga una existencia y una actividad separada del cuerpo o del sujeto. El ente vivo es una unidad. El alma es un *principio constitutivo de la sustancia viviente*. El ente vivo se mueve a sí mismo gracias al alma.

El alma es el principio y lo que distingue esencialmente a los entes vivos²⁸.

Una de las definiciones aristotélicas de "alma" afirma:

El alma es la forma (substancial) de un cuerpo organizado (viviente).

La forma *hace que el cuerpo sea tal cuerpo o el cuerpo de tal sustancia*. La forma substancial, por otra parte, *asegura la unidad y la actividad* del cuerpo.

El alma es *la forma de la sustancia corpórea viviente*.

"En las cosas, la materia tiene una *forma o ley que diferencia unas cosas de otras*. Así, la *onda de una ola o de una cascada* es la forma más o menos estable, a través de la cual discurre una materia cambiante, el agua. *Las cosas tienen una forma, propia y peculiar*. Lo importante es advertir que *los entes vivos tienen una forma más intensa* que los inertes: por decirlo así, *la forma de los entes vivos 'mueve' a la materia, la cambia, le da 'dinamismo', es una forma dinámica, 'viva'*. A esa forma que *'mueve' el cuerpo, que lo agita, que lo lleva de aquí para allá, lo hace crecer, hablar, llorar y reír, etc., la llamamos alma*".²⁹

Sólo puede haber ***una sola alma en cada viviente***. Los vegetales tienen un alma vegetativa. Los animales poseen un alma sensitiva. Los hombres poseemos un alma espiritual.

En los animales, su alma sensitiva *asume también las funciones inferiores* de la vida vegetativa. El alma humana *asume también las funciones inferiores* de la vida sensitiva y de la vida vegetativa.

El alma, aún en el caso de los vegetales y de los animales, es siempre ***inmaterial***. En el caso del alma humana, además de inmaterial es ***espiritual***. El alma vegetativa y el alma sensitiva son *inmateriales pero corruptibles*, por su *dependencia intrínseca* de la materia. El alma intelectiva es *incorruptible, subsistente e inmortal*.

²⁷ Ver Verneaux: Filosofía del hombre, misma cita: Vitalismo aristotélico, 5.

²⁸ R. Yepes Stork, Fundamentos de Antropología, págs. 34-36.

²⁹ R. Yepes, Fundamentos de Antropología, pág. 35 y nota n° 20.

El alma *espiritual no es forma inmersa en la materia*, forma que agota sus virtualidades en dar la vida al viviente, sino que es **‘excedente’ o trascendente, trasciende el orden material**³⁰.

A esta definición de alma se puede agregar otra **definición**, que también es aristotélica:

El alma es lo primero por lo que vivimos y sentimos y nos movemos localmente y entendemos³¹.

Esta definición es válida para el alma de todos los vivientes: los vegetales, los animales imperfectos que sienten pero no tienen movimiento local, los animales perfectos que sienten y tienen movimiento local, y también para el hombre.

El biólogo Aristóteles distingue los animales que están dotados solamente de movimiento de constricción o dilatación (los corales arrastrados por el agua del río) de los que son capaces de movimiento local de traslación, para lo que necesitan percepción de distancia.

El alma es aquello por lo que *primero*, o sea: *radical, básica y fundamentalmente*, vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos³².

4. Origen de la vida y de la vida del hombre

Origen de la vida en el universo³³

Las *principales teorías científicas* acerca del origen o comienzo de la vida con la aparición de las primeras sustancias orgánicas en el universo podrían clasificarse en dos grupos:

- a) Emergencia absoluta: afirman que la materia viviente procede a partir de la materia inorgánica *por azar y por las solas fuerzas* de ésta, supuesto un determinado grado de organización.
- b) Emergencia relativa: sostienen que *a partir de una materia inorgánica preexistente* y de acuerdo a una *ordenación o plan de Dios Creador*, Dios causa la aparición de las sustancias orgánicas.

Podemos afirmar:

1. Respecto de la emergencia absoluta, nuestro rechazo de las teorías materialistas que no aceptan la *heterogeneidad y superioridad* de la materia viviente. Y esto porque *un efecto jamás puede superar la virtualidad de aquello que es su causa*. Y así, la aparición de los entes vivientes no puede explicarse *exclusivamente* por la materia inorgánica como su única causa.
2. Respecto de la emergencia relativa, podemos expresar que, interviniendo Dios, y de acuerdo a *un plan o finalidad (no por azar) del mismo Dios Creador*, se puede explicar la aparición de los entes vivientes *a partir de la materia inorgánica preexistente* en el universo.

Origen y evolución de las diversas formas de los vivientes. Origen del hombre³⁴.

¿Qué decir de las teorías científicas acerca de la evolución de las especies vivientes y del origen del mismo hombre?

³⁰ Guillermo Blanco, en Estudio Preliminar al Comentario de Santo Tomás de Aquino al Libro “De anima” de Aristóteles, Buenos Aires, Arjé, 1979, pág. IX.

³¹ Tomás de Aquino, Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles, Libro II, Lección IV, n° 273.

³² Sobre la tercera definición aristotélica de alma, ver: Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 171-174.

³³ Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 224-228. Cf. también Mondin, B. - L’uomo, chi è? - Parte prima, II: La vita humana, 4. Origine della vita, pp. 61-68.

³⁴ Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 228-233.

El fijismo sostenía la *creación divina inmediata* y directa de cada una de las especies vegetales y animales (Linneo³⁵), *especies eternas e invariables* en el tiempo, y explica los cambios por la tesis de las *creaciones sucesivas* de Dios.

El evolucionismo sostiene que las actuales especies vivientes descienden, por progresiva evolución y diferenciación, de formas primitivas que se han ido modificando en el transcurso de los tiempos geológicos de modo que *lo superior y más perfecto proviene de lo inferior* (Lamarck, Darwin, etc.). El planteo del problema se remonta a los siglos XVIII y XIX³⁶.

Las teorías evolucionistas *no están necesariamente en contradicción con la filosofía* ni tampoco con la teología.

Desde la filosofía se presenta como inaceptable un evolucionismo absoluto, materialista y ateo, pero como *posible (no contradictorio)* un evolucionismo relativo que afirme a *Dios Creador*, única causa total y adecuada, agente proporcionado que imprima el *plan* al proceso evolutivo.

Este evolucionismo moderado, teísta y espiritualista, podría compatibilizarse igualmente con los datos de la fe. El hombre sería la culminación que da por finalizada la evolución de las especies.

El proceso evolutivo se considera sustancialmente acabado. Parece que habiendo alcanzado al hombre la evolución se dio por satisfecha.

Los organismos generantes fueron *instrumentos* de una acción divina que desde las formas más primitivas de la vida *va empujando la evolución* hacia su cima más alta.

La intervención de Dios para crear al hombre supone una acción *especial* con relación a la acción *ordinaria* de Dios Creador

Origen de cada persona humana individual.

¿Cómo explicamos el comienzo de cada persona humana individual?

Toda nueva persona humana (compuesto de alma y cuerpo) es fruto de la acción inmediata de Dios Creador y conjuntamente de los padres engendrantés. Dios y los padres producen al sujeto entero, los padres en cuanto el engendrado es un existente material viviente (en cuanto tiene un cuerpo), Dios en cuanto es un existente personal (en cuanto posee un alma espiritual y es persona).

La generación de los padres produce *un efecto que supera* su capacidad en cuanto que su acción es *excitada, elevada y conducida* por la acción de una causa superior (la causalidad divina). La causa principal obra *juntamente con* la causa inferior, de tal modo que *el resultado de la acción sea enteramente efecto de ambas*, obrando cada una de ellas *en su propio orden* (como el mensaje transmitido radiofónicamente)³⁷.

El comienzo de la vida humana según la ciencia³⁸

Según las actuales y definitivas informaciones de la ciencia, la fusión del óvulo materno y del espermatozoide paterno da origen al huevo o cigoto, célula única, autónoma y distinta del padre y de la madre, de la que se formarán todos los órganos del nuevo existente en desarrollo. La anidación del embrión en el endometrio (pared interna del útero materno), da comienzo a la *gestación*.

Cada célula del cuerpo humano contiene una información completa del capital genético, contenida en 23 pares de cromosomas, que a su vez contienen los genes.

³⁵ Linneo, Carl von (1707-1778), naturalista sueco.

³⁶ Cf. Gastaldi, I.- El hombre, un misterio - Bs. As. Ed. Don Bosco, 2° edición, 1986.

³⁷ Cf. Flick-Alszeghy, o. c.

³⁸ Cf. Domingo Basso, Nacer y morir con dignidad, 3° ed., Bs. As. Depalma 1991, y Pontificia Academia para la vida, Comentario interdisciplinar a la Encíclica "Evangelium vitae", Madrid, La Editorial Católica, 1996: *El estado biológico del embrión humano*, por Angelo Serra, pp. 573-597.

Dentro de cada cromosoma se almacena *información* valiosa referente a las *características del individuo*. La información contenida en los genes y almacenada en los cromosomas se denomina genotipo.

El conjunto de los genes constituye el *patrimonio hereditario*. Son fragmentos de mayor o menor tamaño de ADN (ácido desoxirribonucleico).

En el momento de fundirse los *gametos masculino y femenino*, cada uno de ellos aporta un determinado número de cromosomas con sus respectivos genes: 23, de los cuales 22 son homólogos y uno *heterólogo o determinante del sexo*. Cuando los 23 cromosomas paternos se encuentran con los 23 maternos, *toda la información necesaria y suficiente para definir las cualidades de un existente humano concreto* que se llamará Pedro o María se halla ya reunida. Forman una nueva célula de 46 cromosomas (huevo o cigoto).

La vida humana comienza en ese momento. Aquello que procede de gametos y cromosomas humanos no puede ser más que humano. El **cigoto** es una célula diversa de los dos gametos que contribuyeron a formarla. La fecundación extra corpórea (bebé de probeta) es una demostración experimental de que el existente humano comienza en el momento de la fecundación o concepción.

Después de la fecundación no puede señalarse ningún momento de cambio radical que autorice a opinar que ahí, y no antes, recién empieza la vida humana. No hay desarrollo cuantitativo o cualitativo que permita señalar un momento posterior al cigoto en el que se acceda a la condición humana.

¿Cuándo existe una vida humana individual?

Existe una vida humana individual desde el momento de la fecundación y el cigoto es ya un hombre en acto aunque en pleno desarrollo. Que el cigoto es independiente lo demuestra el hecho de que la implantación puede realizarse no solamente en el lugar normal previsto por la naturaleza (endometrio) sino también en la misma trompa de Falopio o en la cavidad abdominal, en condiciones no favorables, pese a lo cual puede llegar a subsistir (embarazos ectópicos). El embrión humano se desarrolla completamente por sí mismo y posee una increíble vitalidad incluso fuera de su entorno natural.

La anidación (alrededor del día 7°) *no añade nada a la programación del nuevo individuo.* En las fases más precoces del desarrollo embrionario existen células con *actividad nerviosa*, bastante antes de que se pueda adivinar la formación de un cerebro elemental.

El comienzo de la vida humana según la filosofía³⁹

¿Cuál es, pues, el momento de la infusión del alma espiritual y de la constitución ontológica de la persona?

Teniendo en cuenta las certezas científicas referidas anteriormente, se debe afirmar que la animación retardada debe ser definitivamente dejada de lado. *No hay razones para negar en el microscópico embrión, desde el momento mismo de su conformación celular, la presencia de su propia alma espiritual.*

Desde ese primer momento se debe hablar de una persona, sustancia individual de naturaleza racional (aunque en desarrollo).

La animación inmediata es un hecho definitivamente confirmado.

Siempre habrá algo que escapa a la experimentación pura. La biogenética no podrá nunca, por sí sola, establecer el momento (preciso) de la constitución de la persona humana. El asunto de la persona está vinculado con la infusión del alma espiritual. *Dios crea e infunde el alma en el cigoto*, formado por la fusión de los dos gametos masculino y femenino.

³⁹ Basso, D., Nacer y morir con dignidad, 3° ed., Bs. As., Depalma 1991. Cf. también: Lejeune, Jérôme, conferencia en Círculo Médico de Paraná, 14-VIII-1986; Juan Pablo II, Encíclica Evangelium Vitae, 1995.

“Evitar el riesgo de un difundido *reduccionismo genético*, que tiende a identificar a la persona exclusivamente con la referencia a la información genética y a su interacción con el ambiente. Es necesario confirmar que *el hombre siempre será más grande que todo lo que conforma su cuerpo*; de hecho, lleva la fuerza del pensamiento... Se demuestran llenas de significado las palabras de un gran pensador que fue también un valiente científico, Blaise Pascal: “El hombre no es más que un junco, el más endeble de la naturaleza, pero es *un junco pensante*” (Pensamientos, 347). Cada ser humano es *mucho más que una singular coincidencia de informaciones genéticas que le son transmitidas por sus padres*. La procreación de un hombre *no podrá reducirse* nunca a una mera reproducción de un nuevo individuo de la especie humana, como sucede con un animal. Cada vez que aparece una persona se trata siempre de *una nueva creación*”⁴⁰.

5. El término de la vida humana: La muerte⁴¹

La muerte no aparece como un acontecimiento simple que suprime de un solo golpe todas las funciones vitales. No se puede considerar que exista vida humana cuando no existe ya vida neurológica (muerte real = muerte del encéfalo).

“Existe una sola ‘*muerte de la persona*’, consistente en la *total desintegración de aquel complejo unitario e integrado que es la persona en sí misma*. La muerte de la persona es un *evento que no puede ser directamente verificado por ninguna técnica científica ni metódica empírica*. Pero, la experiencia humana enseña también que la muerte de un individuo produce inevitablemente *signos biológicos*”.

“El reciente *criterio de constatación de la muerte*, el de la *cesación total e irreversible de toda actividad encefálica*, si es aplicado escrupulosamente, no aparece en contraste con los elementos esenciales de una correcta concepción antropológica”⁴².

Desde el punto de vista filosófico, la muerte consiste en *la separación del alma y del cuerpo*.

El *alma espiritual*, incorruptible e inmortal, por su misma naturaleza simple y subsistente, inicia una nueva fase de su existencia. La *materia* del cuerpo humano, cumplido su ciclo, no deja de existir sino que *se transforma*.

La sintomatología de la muerte no es determinada ni por la filosofía ni por la teología sino por las ciencias experimentales biofisiológicas, ya que *las causas de la muerte no proceden del alma espiritual sino del cuerpo orgánico*. Dado un cierto grado de decadencia en el organismo, el agregado celular que forma el cuerpo no es ya adecuado a su función de parte del compuesto sustancial humano, y éste *se disocia* en sus dos elementos.

¿En qué momento (preciso) se produce la separación? Este problema no tiene una respuesta definitiva. Como no es fácil determinar el momento exacto de la muerte, tampoco lo es la del momento de la separación del alma y del cuerpo.

Lucas Lucas⁴³ define la muerte como *la pérdida total e irreversible de la capacidad global de integrar y coordinar las funciones del organismo, físicas y mentales, en una unidad funcional*. El organismo humano funciona como un todo en el que todas las funciones están armonizadas en un sistema unitario. Un individuo puede considerarse muerto cuando ha perdido total e

⁴⁰ Benedicto XVI, Discurso a los participantes en el congreso científico internacional “Las nuevas fronteras de la genética y el riesgo de la eugenesia” organizado por la Academia Pontificia para la Vida, 23 de febrero de 2009.

⁴¹ Cf. Domingo Basso “Nacer y morir con dignidad”. Cf. también Mondin, L’uomo: chi è?, Parte seconda, capítulo IV: Morte e immortalità, pp. 383-407.

⁴² Juan Pablo II, Discurso al XVIII Congreso Internacional de la Sociedad de Trasplantes, Roma, 20 de agosto de 2000.

⁴³ Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 253 y ss.

irreversiblemente su unidad interna, la unidad orgánica. Esta unidad funcional del organismo humano depende esencialmente del *encéfalo* (que comprende tres partes: cerebro, cerebelo, bulbo raquídeo), por lo que su quiebra irreparable e irreversible indica la muerte de la persona. La muerte del encéfalo adecuadamente diagnosticada es una *indicación cierta* de la cual se puede concluir (deducir) la muerte de la persona.

Hay que evitar tanto el reduccionismo biológico como el reduccionismo espiritualista. La muerte humana tiene un significado metaempírico y no puede quedar reducida a un conjunto de eventos biológicos empíricamente constatables. Mientras haya vida hay que atribuirla al alma espiritual humana, aunque la persona haya perdido la posibilidad de ejercitar muchas de sus facultades. Sólo de la integración del saber biológico y el filosófico deriva la respuesta definitiva sobre qué es la muerte humana.

La muerte es pérdida de unidad, separación. El cadáver no es hombre, porque está informado por otra forma sustancial. La muerte es crisis de la unión sustancial que es todo hombre. El organismo biológico del cadáver se hace objeto, algo distinto de lo que era como cuerpo viviente de un hombre.

No es sólo el cuerpo el que muere sino el hombre, todo el hombre, cuerpo y espíritu. No es sólo un dato biológico, sino que toca a la persona en lo más hondo de su vida individual e interpersonal.

IV. CLASIFICACIÓN DE LOS FENÓMENOS PSÍQUICOS

1. De la acción humana a su fuente: Noción de potencia⁴⁴ o facultad; ontología, distinción y clasificación

Nuestro punto de partida, como lo más conocido, son *las acciones u operaciones* del hombre, de donde procedemos, como *del efecto a la causa*, a develar las potencias o facultades psíquicas. Éste es el *orden genético de nuestro estudio*, aunque no el orden ontológico, ya que no puedo explicar el efecto si antes no afirmo la causa. Después de arribar a las potencias o facultades retornamos a las acciones, que vemos causadas por aquellas.

Todas las acciones u operaciones humanas siempre se muestran como *específicamente humanas*, aún las que son “*orgánicas*”, es decir las que no pueden ser realizadas sin el órgano corpóreo. Y hay actividades que realiza este existente mixto que son *puramente espirituales*, por lo que arribaremos a *la inteligencia y la voluntad* como potencias o facultades *inorgánicas* del hombre.

A partir de las acciones humanas, advertimos también que

algunas son *recolectoras*, en cuanto ingresan e incorporan el mundo, “*lo otro*” que está frente al hombre, el *objeto*, en el interior del hombre mismo como *sujeto*: las potencias o facultades *cognoscitivas o representativas*,

otras acciones, en cambio, *sacan al hombre de sí y lo llevan a unirse a las cosas*: las facultades o potencias *apetitivas tendenciales*.

En la acción humana se puede distinguir, igualmente⁴⁵:
la operación inmanente
y el hacer transeúnte o transitivo.

Operación inmanente o intransitiva es aquella cuyo efecto queda y perfecciona a la misma causa que la origina.

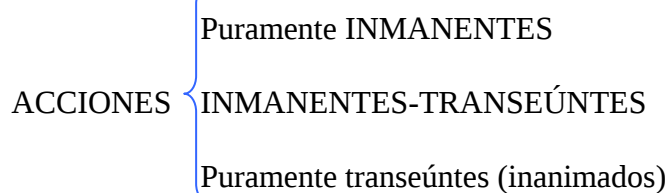
⁴⁴ Sobre las potencias cf. Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 136- 166.

⁴⁵ Cf. Basso, D. - Los principios internos de la actividad moral, págs. 69-70.

Acción transeúnte o transitiva es aquella cuyo efecto resulta *fuera* de la causa productora. En las operaciones inmanentes importa sólo “*la perfección de quien obra*”, en las acciones transitivas se apunta también a “*la perfección de la obra*” (el producto).

Todas las potencias o facultades cognoscitivas y apetitivas ejercen operaciones inmanentes, porque *parte de su efecto queda en el sujeto*. Pero, aunque sean *formalmente inmanentes*, también pueden ser *virtualmente transeúntes* cuando producen *un efecto fuera* de la misma facultad.

En realidad, en los vivientes, que se definen por la inmanencia, y por excelencia en el hombre, *hasta las acciones transeúntes o transitivas tienen alguna dimensión inmanente*, por lo que podríamos llamarlas *acciones “inmanentes transeúntes”*. Sólo los cuerpos inorgánicos ejercen y están sometidos a la *pura transitividad*.



Cuando aludimos al trabajo, la técnica o el arte, la religión o la moral, hablamos de *actividades específicas propias o distintivas del hombre*. Profundizaremos aún más, buceando en búsqueda de las *causas de ese actuar del hombre* (lo que no es explícito a la ciencia experimental): *las potencias o facultades*.

Para una clara y correcta clasificación de los fenómenos psíquicos, conviene distinguir entre *los actos* (acciones, conductas, comportamientos, operaciones) y *las fuentes de esos actos* (principios, causas, poderes, capacidades, potencias, facultades).

Supuesta la *necesidad de una correcta clasificación* de los fenómenos psíquicos, proponemos *la clasificación por potencias o facultades*.

Tenemos que admitir la existencia de las potencias o facultades por un razonamiento sencillo. La conciencia nos atestigua que realizamos ciertos actos psicológicos; por tanto, tenemos la *capacidad o potencia* de realizarlos. Si comprendemos lo que las cosas son, es porque poseemos la capacidad de comprender, la inteligencia⁴⁶.

Etimológicamente, el término *potencia* procede del verbo latino "*posse*", que significa *poder*. Los términos latinos "*facultas*" y "*potestas*" significan *fuerza*.

En rigor habría que hablar de potencias, ya que el término *facultad* se usa hoy para referirse a una capacidad aprendida y compleja de hacer algo: tocar el piano, escribir a máquina, etc., o más bien *una habilidad*⁴⁷.

Las potencias o facultades son poderes o fuerzas inmediatamente ordenadas a producir actos, acciones⁴⁸.

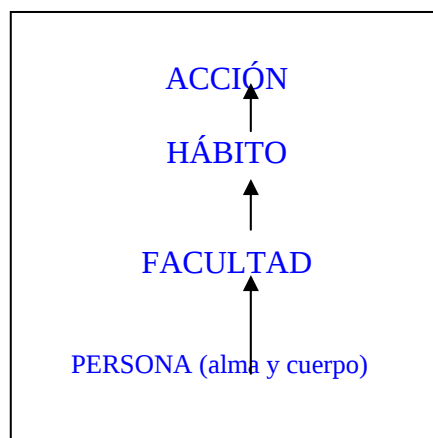
Veremos otras tres definiciones de POTENCIA o FACULTAD:

POTENCIA O CAPACIDAD OPERATIVA de acción transitiva o inmanente.

PRINCIPIO INMEDIATO MEDIANTE EL CUAL EL SUJETO DA ORIGEN A DIVERSOS ACTOS.

CAUSA EFICIENTE INSTRUMENTAL DE LAS ACCIONES DEL SUJETO.

Principio es aquello que da origen a otra cosa. Una potencia o facultad es *un principio próximo de operación*. El *principio remoto* es el hombre mismo, que actúa *por* sus potencias o facultades⁴⁹.



Principio es aquello de lo que algo procede de cualquier modo. Toda causa es principio pero no todo principio es causa.

La *causa*, en general, se define: *el principio positivo de donde algo procede realmente con dependencia en el ser*.

Hay varias especies de causas. Destacamos *la causa eficiente* y *la causa final*.

En el proceso de realizar una escultura, por ejemplo, tenemos:

1. *El artista*, de donde comienza el movimiento destinado a formar esa estatua: *la causa eficiente*.
2. *Lo que se proponía el artista (mueve o atrae al artista) o la estatua terminada: causa final o fin hacia el que tiende el agente*.

La *causa eficiente* se divide en *causa principal* y *causa instrumental*.

⁴⁶ Cf. Verneaux: Filosofía del hombre, Capítulo XVI: Facultades y hábitos, página 205.

⁴⁷ Cf. Blanco, G. "Curso de Antropología Filosófica", Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 143 y nota 31.

⁴⁸ Cf. Basso: Los principios internos de la actividad moral- Bs. As., CIEB, 1991-cap.I.

⁴⁹ Verneaux: Filosofía del hombre, Capítulo XVI: Facultades y hábitos, páginas 205-206.

Causa eficiente principal es la que actúa según su propia naturaleza y a la que se atribuye la totalidad del efecto causado.

Causa eficiente instrumental es la que obra en tanto que usada como un medio por la causa principal, por ejemplo una herramienta del escultor.

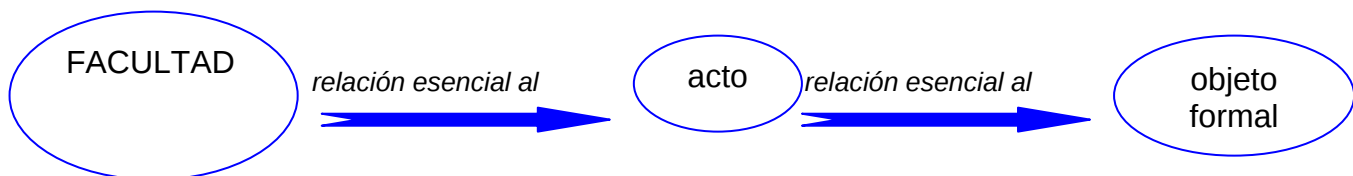
Hay *instrumentos unidos (o conjuntos)* sustancialmente a la causa principal, como son *las potencias o facultades* y órganos del hombre. Hay *instrumentos extrínsecos* a la causa principal, como la lapicera en mano del escritor.

Una potencia o facultad es un instrumento, como la mano, una herramienta, una lapicera, un cuchillo, un bastón, una espada.

Las potencias o facultades se distinguen por sus objetos formales⁵⁰

Dicen *relación constitutiva o esencial*, a sus actos y a un *objeto propio* que las especifica y distingue.

Consta por experiencia que en el compuesto humano existen diferentes energías o potencias. Las potencias sólo se conocen a través de sus actos; y estos, a su vez, se distinguen por sus objetos. Se distinguirán en el hombre tantas potencias o facultades diversas como objetos formalmente distintos en sus actividades encontremos.



El sujeto de las potencias o facultades es el hombre, el compuesto humano. El sujeto de las potencias o facultades es único.

Las potencias o facultades no tienen existencia propia, no pueden existir "en sí mismas". Solamente tienen ser "en" la substancia, fundadas sobre ella. Lo que existe es el hombre, pero el hombre tiene diversas potencias o facultades. Las potencias o facultades no actúan por sí mismas. Es el hombre quien actúa por las potencias o facultades.

Hablando propiamente, no debería decirse que "los sentidos perciben", que "la inteligencia comprende", que "la voluntad quiere", sino que *"el hombre siente, comprende y quiere por sus diversas potencias o facultades"*⁵¹.

Todo lo que el hombre hace o padece se debe atribuir y apropiar al sujeto o persona. Decimos, pues, que este hombre ve, oye, piensa, goza; y no que sus ojos vean o que sus oídos oyen, etc.

Clasificación de las potencias o facultades

- 1) Desde el punto de vista del sujeto: Orgánicas (todas menos la inteligencia y la voluntad) o inorgánicas, anorgánicas o espirituales (**inteligencia y voluntad**).

⁵⁰ Cf. Basso, D. Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica, Bs. As, CIEB, 1991. Cf. también Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, pág. 152 y ss.

⁵¹ Santo Tomás de Aquino, De Veritate 2, 6, ad 3.

- 2) Desde el punto de vista de los grados de vida: potencias o facultades **vegetativas** (nutritiva, aumentativa y reproductora), **sensitivas** (sentidos externos e internos, apetitos sensitivos y facultad locomotiva) o **intelectivas** (inteligencia y voluntad).
- 3) Desde el punto de vista del modo en que actúan: potencias o facultades **cognoscitivas o representativas** (sentidos externos e internos, inteligencia) y potencias o facultades **apetitivas o tendenciales** (todas las vegetativas, apetitos sensitivos: concupiscible e irascible, facultad locomotiva y apetito racional o voluntad).

2. Potencias y operaciones de la vida vegetativa en el hombre⁵²

El hombre tiene la capacidad de acciones a nivel de la vida vegetativa: alimentarse, crecer, reproducirse. El principio último que causa esas acciones es la única alma espiritual, en cuanto asume también funciones inferiores de la vida vegetativa⁵³.

Se puede presentar la clasificación de las acciones a nivel de la vida vegetativa de este modo: *de nutrición, de aumento y de generación*.

Nutritiva: Tiene por objeto la transformación del alimento en la sustancia del sujeto que se alimenta y la conservación del viviente en la estructura adquirida. Está *en orden a la conservación del individuo biológico. Es la función principal pero no la única función para la conservación de la individualidad biológica; hay otras funciones además de la nutrición*, como la regeneración de los tejidos, la elaboración de vitaminas o la elaboración de defensas.

Aumentativa: También llamada *de desarrollo o crecimiento*. Tiene por objeto la *adquisición de la figura espacial o totalidad cuantitativa que corresponde a cada individuo de la especie*. Es la potencia que *dirige activamente el proceso de crecimiento o aumento sustancial y diferenciación de las partes del organismo* hasta la adquisición de la figura o cantidad que corresponde al *tipo medio* de la especie.

Generativa: También llamada *reproductiva*. Tiene por objeto *traer a la existencia individualidades biológicas nuevas de la misma especie* (semejantes), una vez que el viviente llega a un suficiente desarrollo.

La razón de ser de la *generación* con respecto al conjunto de los vivientes es la *conservación de la especie*. Mediante la reproducción, el individuo *remedia su imperfección o caducidad*. En el hombre, la obligación de reproducirse se refiere a la humanidad en general, pero no a cada individuo, ya que *algunos pueden permanecer solteros o célibes* por razones superiores sin afectar a lo dicho anteriormente.

La *nutrición* es la más elemental y necesaria de las funciones vitales, sin la cual no sería posible ni el crecimiento ni la generación.

Entre las tres funciones existe un orden. El crecimiento completa la nutrición y es su efecto inmediato. Esta lleva al viviente hasta su perfección o desarrollo, y ambas tienen por fin la generación, punto culminante de la vida vegetativa⁵⁴.



⁵² Cf. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, Págs. 198-200.

⁵³ Cf. Verneaux, o.c., cap.I, págs. 28-29.

⁵⁴ Cf. además de Mons. G. Blanco, Casaubón: Nociones generales de Lógica y Filosofía, Bs. As, Estrada, 1985, pp. 144-145.

Las funciones o actividades vegetativas presuponen una *causa instrumental intermedia* que son las potencias o facultades. De donde se ha de concluir que existen en el hombre **tres potencias o facultades vegetativas: nutritiva, aumentativa y generativa.**

A nivel de la vida vegetativa (común y semejante a la de los vegetales) no hay distinción entre potencias o facultades cognoscitivas-representativas y apetitivo-tendenciales. *El conocimiento como fenómeno psíquico aparece recién a nivel de la vida sensitiva* (común y semejante a la de los animales). En el nivel de la vida vegetativa se puede hablar de una tendencia o apetito pre-cognoscitivo del cuerpo orgánico⁵⁵.

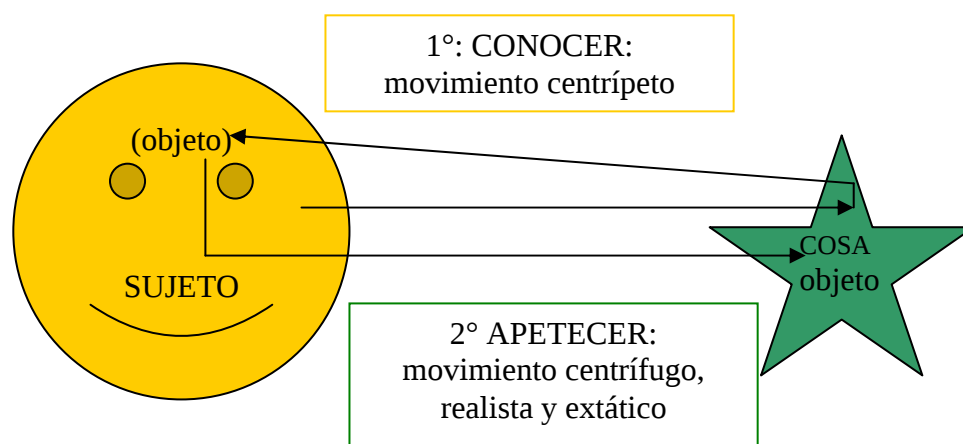
3. El conocimiento y el apetito como ejes fundamentales de la vida sensitiva y espiritual

Todas las potencias o facultades humanas de los niveles sensitivo y espiritual pueden ser clasificadas en torno a un eje o polo cognoscitivo-representativo y otro eje o polo apetitivo-tendencial. El modo de comportarse de las potencias o facultades agrupadas en uno u otro eje es diferente. Las potencias cognoscitivas actúan cuando son estimuladas por su objeto con *causalidad eficiente*; las potencias apetitivas operan cuando son movidas por su objeto con *causalidad final*.

Las potencias o facultades cognoscitivo-representativas son centrípetas; las potencias o facultades apetitivo-tendenciales son centrífugas.

Las primeras representan interior o intencionalmente algo exterior (*salen de sí para volver hacia sí*); las segundas, *van hacia ese algo exterior real en sí*.

Por las primeras miro, imagino o me pienso comiendo un sándwich; por las segundas, me muevo y tiendo a la consecución o realización: a comer el sándwich; y no sacio mi hambre con la mera fantasía o idea del sándwich. Por eso se dice que las potencias o facultades apetitivo-tendenciales son extáticas y realistas.



Las potencias o facultades cognoscitivo-representativas cumplen funciones psíquicas que son *anteriores* a las funciones de las potencias o facultades apetitivo-tendenciales: la *apertura* a un mundo.

La tendencia o apetito es *despertada* como consecuencia y en relación a esa apertura al mundo. Y a la tendencia se sigue naturalmente el movimiento o desplazamiento local hacia el objeto apetecido (locomoción). La secuencia será, por consiguiente:

CONOCIMIENTO $\Rightarrow$ APETITO O TENDENCIA $\Rightarrow$ LOCOMOCIÓN

⁵⁵ Cf. Choza: AF, pp. 168-170.



Conocimiento



Apetito o Tendencia



Locomoción

El apetito o tendencia *que sigue* al conocimiento será *del mismo nivel y apertura* que el conocimiento al que sigue. Así, los *apetitos sensitivos* corresponden al conocimiento sensible de los sentidos externos e internos; y el *apetito racional* (voluntad) *sigue* a la inteligencia.

1º: conocimiento sensible $\Rightarrow$ -2º: apetitos sensitivos
 1º: conocimiento racional $\Rightarrow$ -2º: apetito racional (voluntad)

Esta *secuencia* será *instintiva* (*determinada* de forma innata y *necesaria*) en el animal y *libre* en el hombre, incluso respecto de sus apetitos sensitivos, que pueden ser ordenados o imperados por la voluntad aunque no sin cierta dificultad. En el animal, el conocimiento *determina* al apetito; en el hombre, el conocimiento *inicializa*, pero sin determinarlo, al apetito racional, que se define como *autodeterminación*.

El conocimiento *mueve* al apetito como *causa final*. Sin embargo, el apetito también puede influir sobre la facultad cognoscitiva, moviéndola *eficientemente* a conocer más el objeto deseado o amado. O sea que hay *una causalidad o influjo recíprocos* entre las potencias o facultades cognoscitivas y las apetitivas, aunque *siempre obrarán primero las potencias o facultades cognoscitivas* y será verdad que “nadie desea o ama lo que en alguna medida no conoce” (o, como expresa aquel dicho: “ojos que no ven, corazón que no siente”).

Podemos representar gráficamente la *clasificación de las potencias o facultades* del hombre y su ordenación, dibujando dos líneas rectas verticales, paralelas, en forma de *ejes*, y poniendo, en torno a cada una, los nombres de las potencias o facultades *cognoscitivo-representativas*, en la de la izquierda, y de las *apetitivo-tendenciales* en la otra; ubicando en el plano horizontal superior las potencias o facultades espirituales y en el plano inferior las orgánicas.

La esfera superior es la que corresponde a la *vida intelectual o espiritual*, la esfera inferior a la *vida sensitiva*. El plano más bajo, el de la *vida vegetativa*, se reduce al eje o polo tendencial o apetitivo (precognoscitivo) y, tanto en el animal como en el hombre, sus funciones son asumidas por las potencias o facultades superiores, especialmente para la mediatización del conocimiento, del que ella está privada.

Las *flechas bidireccionales* que se mueven de derecha a izquierda y de izquierda a derecha hablan de la relación del conocimiento y apetito de cada nivel.

Las *flechas bidireccionales* que suben y bajan en el eje o polo cognoscitivo o representativo señalan la comunicación que existe entre las potencias o facultades cognoscitivas de la esfera sensitiva y de la esfera espiritual.

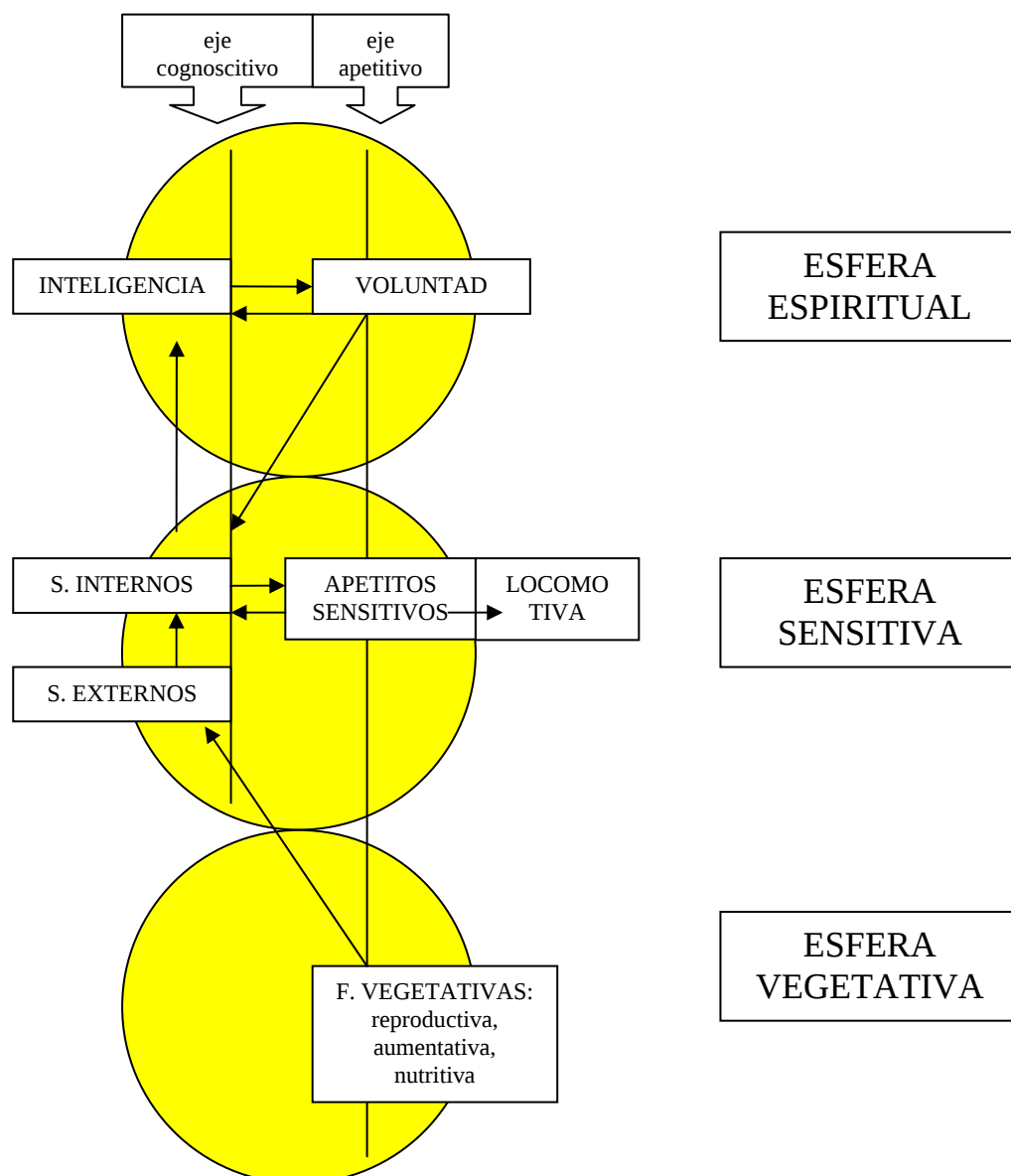
En el eje cognoscitivo, todas las potencias o facultades implicadas están unidas orgánicamente en el acto llamado *percepción*, que engloba *desde los sentidos externos hasta la inteligencia*.

La *flecha ascendente* indica el primer movimiento de la inteligencia humana, el inicio a partir del *singular sensible* y la culminación en la abstracción intelectual de la *esencia universal*. Todo lo que entra en el psiquismo ingresa necesariamente por los sentidos externos y *no hay nada en el intelecto ni en la sensibilidad interna que no haya pasado por los sentidos externos*.

La *flecha descendente* del eje cognoscitivo señala el conocimiento reflejo (segundo movimiento) de la inteligencia acerca de la actividad de los sentidos y el conocimiento, también reflejo, del intelecto que del concepto universal *retorna al singular* (como un viaje de vuelta).

En el *eje apetitivo*, los apetitos sensitivos y el apetito racional pueden comulgar cuando el *querer* de éste adhiere al *deseo* de aquél, o pueden diferenciarse y entonces la voluntad puede ejercer *dominio "político"* sobre el apetito concupiscible o el irascible (pero *indirecto*, a través del conocimiento sensitivo).

Iremos completando y desarrollando este gráfico en las siguientes unidades temáticas, para tratar de los sentidos externos, los sentidos internos, los apetitos sensitivos, la inteligencia y la voluntad.



4. El conocimiento

Es un hecho que *hay entes dotados de conocimiento y otros que no lo están.*

En el fenómeno del conocimiento, aparecen los siguientes *elementos*:

se enfrentan un sujeto *cognoscente* y un objeto *conocido*;

entre ambos términos se establece una *relación* originada en la *actividad simultánea* de cognoscible y cognoscente que podemos expresar recurriendo a comparaciones:

contacto local (palpar),

posesión (com-prender, captar, conquistar, adquirir, abarcar, dominar, no escapársenos algo),

alimentación (tragar, asimilar, devorar, rumiar, libro indigesto, metérselo en la cabeza);

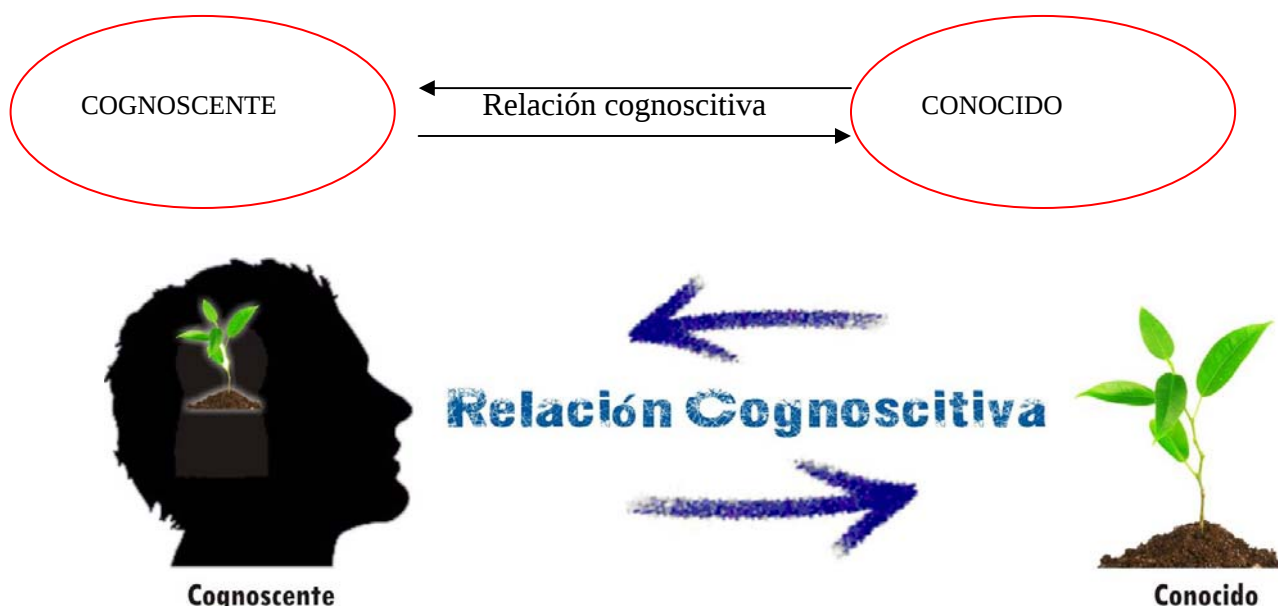
apertura del cognoscente respecto de los cognoscibles como condición previa (espíritu abierto o amplio, mente limitada, estrecha, cerrada que se abre más o menos);

el resultado es la entrada del cognoscente en lo cognoscible (penetración de la mente)

y la irrupción de lo cognoscible en el cognoscente (una lección memorizada ha entrado en la mente).

El proceso une cognoscente y conocido pero sin abolir su dualidad.

El conocimiento es un devenir por el que dos se hacen uno pero esta unificación respeta la distinción y dualidad de los términos que vincula. La representación de lo conocido es una presencia, no es “lo que conozco” sino “por lo que conozco” algo⁵⁶.



De acuerdo a esto⁵⁷:

- 1) El conocimiento es una **actividad vital**, por tanto **espontánea e inmanente**.
- 2) El conocimiento es una **relación** entre un **sujeto** (yo) y un **objeto** (no-yo).
- 3) El conocimiento es una **unión intencional**. Esta unión es radicalmente distinta de la síntesis física y química. En el conocimiento, el sujeto, aún permaneciendo él, capta lo otro, convertido para él en objeto, como distinto, como diferente de él. Y esta captación es una asimilación: el objeto se hace presente al sujeto, el sujeto se convierte en él. Es lo que expresa la fórmula: “conocer es hacerse lo otro en cuanto otro”⁵⁸.



⁵⁶ Cf. P. Grenet: Qué es el conocimiento- Bs. As., Columba, 1967.

⁵⁷ Verneaux, o. c., páginas 38-40.

⁵⁸ Juan de Santo Tomás: Cursus Philo. De Anima IV,1.

El conocimiento como **apertura e interiorización**: Lo que viene hacia el sujeto es “la forma” de las cosas. El conocimiento se presenta como una *apertura al mundo* e implica una *riqueza cualitativa del existente que conoce* frente al que no conoce⁵⁹.

Respondiendo a la pregunta *¿cómo es posible el conocimiento?*⁶⁰, afirmamos que las condiciones de posibilidad son los siguientes:

- 1) *Se requiere entre los dos términos (la cosa como objeto y la potencia o facultad como sujeto) una cierta proporción, comunidad o parentesco*⁶¹. Pues, si no hubiera nada en común, todo contacto, toda asimilación serían imposibles. En el conocimiento del mundo, la realidad existe "en sí" "fuera" del sujeto, independientemente de él, y la cosa no entra real y físicamente dentro del sujeto sino *a través de una representación u objeto impresa en el sujeto por acción del objeto*⁶².
 - 2) *El conocimiento procede a la vez de la acción de la cosa (objeto) y de la naturaleza del sujeto; implica una doble relatividad, respecto del objeto y del sujeto.*
 - 3) *El conocimiento humano capta algún aspecto de las cosas o alcanza la realidad bajo alguno de sus aspectos.*
 - 4) *El acto directo del conocimiento no versa sobre la representación (imagen o concepto) de la cosa (objeto) sino sobre la cosa: la representación no es "lo que es conocido", sino "aquello por lo que el objeto es conocido". La misión de la representación no es detener la mirada sino *dirigir la mirada* sobre la cosa (objeto).*
 - 5) *El conocimiento supone la inmaterialidad de los términos, objeto y sujeto. La presencia de las cosas conocidas en el sujeto cognoscente no es material sino *inmaterial o intencional*. La condición de la recepción cognoscitiva de las formas es precisamente la *inmaterialidad**⁶³.
 - 6) *Habrà, pues, tantos grados de conocimiento como grados de inmaterialidad. De hecho, la experiencia solamente nos presenta dos grados de conocimiento, el sensible y el intelectual. El primero tiene un objeto concreto, singular, material. El otro tiene un objeto abstracto: la esencia abstracta de las cosas; la inteligencia, es *inorgánica (anorgánica) y espiritual*, aunque *dependiente operativamente* del cuerpo.*
- El conocimiento es un acto **vital, espontáneo** en cuanto a su origen, **inmanente** en cuanto a su término, por el que un sujeto (viviente espiritual, sensitivo o mixto, nunca un vegetal o un cuerpo inorgánico) **se hace intencionalmente** (inmaterialmente) (**presente algún aspecto de las cosas**).
- 7) *Conocer no es pura pasividad; supone actividad del cognoscente. La pasividad se refiere a que la potencia o facultad es impactada o *medida por* el objeto. Conocer es obrar, es una actividad pero es una acción especial, "sui generis"*⁶⁴.

⁵⁹ Blanco, G.: Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 464-465.

⁶⁰ Verneaux, o. c., páginas 40-43.

⁶¹ Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 88, 1 ad 3.

⁶² Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 88, 1 ad 2.

⁶³ Blanco, G.: Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Pág. 465.

⁶⁴ Cf. Simon, o. c.

5. Noción y clasificación de los apetitos⁶⁵

Definimos el apetito como *inclinación, tendencia, amor hacia algo*⁶⁶. Las nociones de *apetito* y *bien* son correlativas. *El bien es el término de un apetito; el apetito es una tendencia hacia un bien*. El bien es *relativo al* apetito; el apetito es *relativo a* un objeto, el cual debe poseer una perfección capaz de satisfacer el apetito, una cualidad real que lo haga amable.

*El apetito es realista y extático: versa sobre el bien en sí, real, tal como lo es concretamente; no se satisface con bienes imaginarios o puramente ideales*⁶⁷. El apetito *se dirige a las cosas mismas*.

El conocimiento es propio de los vivientes superiores, mientras que *el apetito se encuentra en todo ente*, incluso en los cuerpos inanimados. Toma diversas formas según que

se despierte espontáneamente, con independencia de todo conocimiento, porque es innato a la naturaleza del ente: apetito natural.

o se despierte por un conocimiento y resulte de él: apetito elícito.

En el plano sensible podríamos reservar el nombre de *necesidad* a un apetito natural y consciente, por oposición al *deseo*, apetito elícito despertado por la apreciación de un bien. Las dos formas a menudo se interfieren: tengo hambre y experimento la necesidad de un alimento cualquiera; después, al percibir un pastel, lo deseo.

En todo ente, incluso no dotado de conocimiento, existen tendencias que se dirigen a ciertos bienes o fines. Estas tendencias derivan no del conocimiento, sino *de la naturaleza del ente*.

*Los apetitos naturales son **innatos***, inscritos de algún modo en la naturaleza misma del ente.

El **valor del apetito natural** está en que el apetito natural se dirige hacia el bien en sí, y, *siendo ciego, no puede equivocarse ni desviarse*.

El **apetito elícito** es el que resulta del conocimiento de un bien. Por lo tanto, *solamente existe en los entes vivos dotados de conocimiento*.

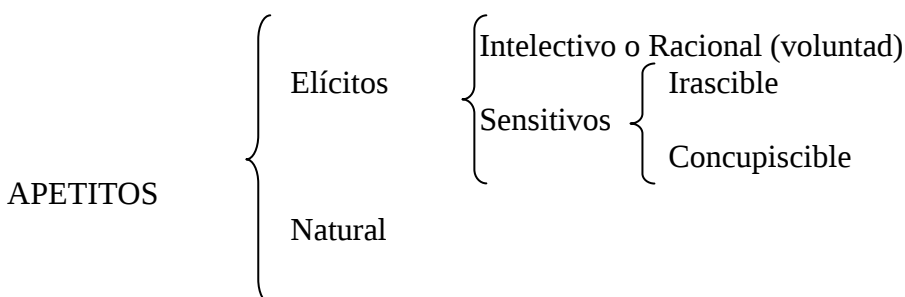
Por lo tanto, a las tendencias naturales innatas se superponen las *tendencias que se siguen del conocimiento*.

El apetito elícito se dirige hacia *lo que parece bueno*. Su valor depende del valor del conocimiento que lo excita y orienta. Si el conocimiento es verdadero, significa que lo que parece bueno *es bueno*. Si el conocimiento es erróneo, lo que parece bueno en realidad no es bueno.

Los apetitos elícitos *se clasifican según la especie de conocimiento del que derivan y, en definitiva, según la naturaleza del objeto*.

Habrán *apetitos elícitos sensitivos*, que derivan del conocimiento sensible y se dirigen a un *objeto o bien concreto*;

y un *apetito elícito racional o intelectual*, que tiene por objeto el bien concebido de un modo abstracto por la inteligencia.



⁶⁵ Verneaux, o. c., páginas 43-51.

⁶⁶ Tomás de Aquino, De Veritate, 22, 1.

⁶⁷ Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 19, 6, ad 2; I, 16, 1; De Veritate, 2, 1.

6. Caracteres⁶⁸ y clasificación de las potencias sensitivas en el hombre

Las potencias sensitivas del hombre son *orgánicas* y *pasivas*.

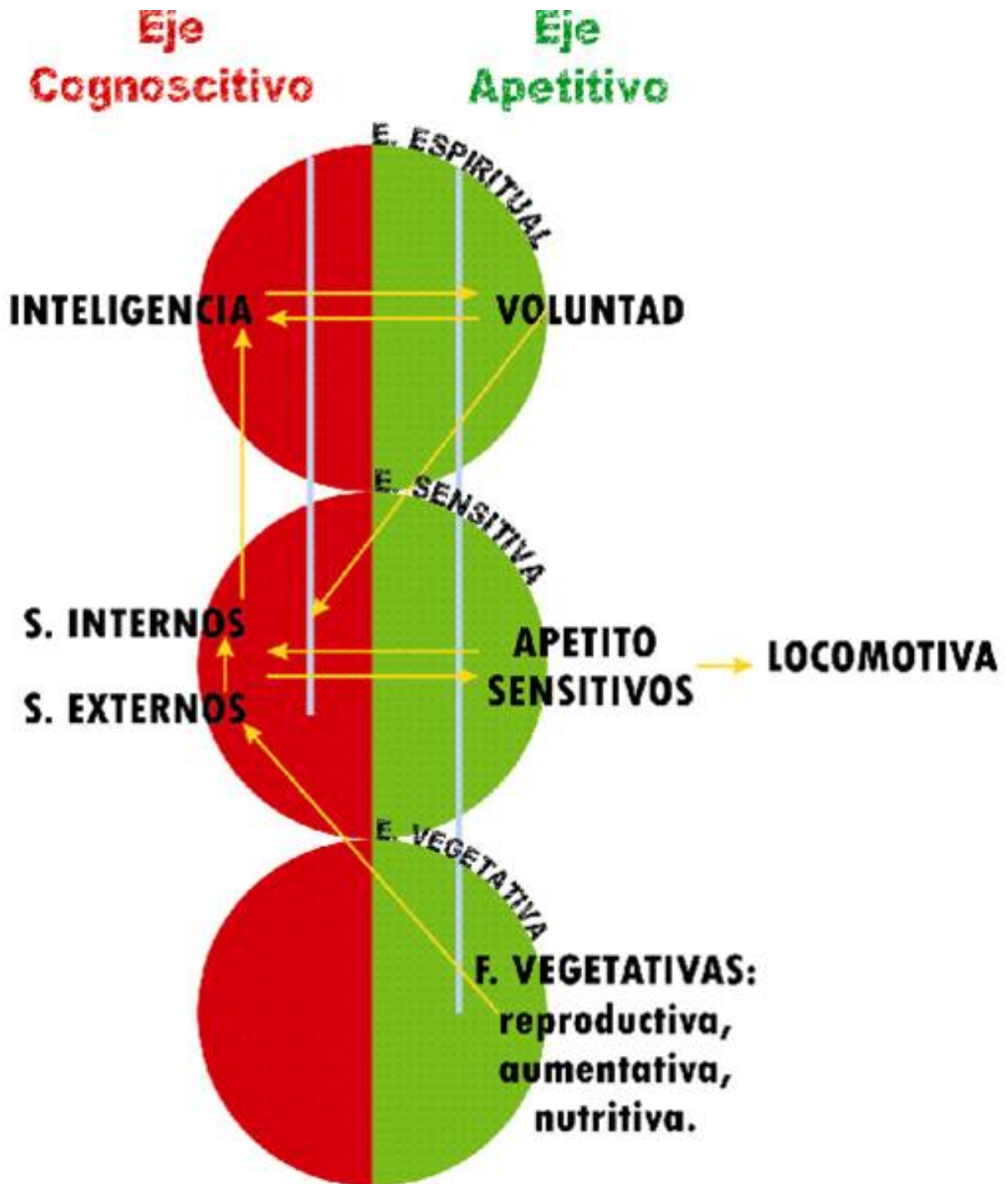
- Son **orgánicas** porque radican en órganos corpóreos y materiales.
- Son **pasivas-activas**, porque no pueden actuar si antes no son *determinadas por los objetos*, o sea que son activas respecto de su propio acto porque *primero son receptoras* de la *causalidad de los objetos*.

Las potencias o facultades sensitivas se agrupan unas en torno al *eje cognoscitivo-representativo* y otras al *eje apetitivo-tendencial*.

Al primer grupo (cognoscitivo-representativo) pertenecen los **sentidos externos** (vista, oído, olfato, gusto, tacto; o incluyendo también los sentidos térmico, de dolor, cenestésico, cinestésico y del equilibrio) y los **sentidos internos (sentido común, imaginación, memoria, estimativa o cogitativa)**.

El segundo grupo (apetitivo-tendencial) incluye los **apetitos sensitivos (concupiscible e irascible)** y la **potencia locomotiva**.

⁶⁸ Sobre los caracteres de las potencias sensitivas puede verse: Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 252-254.



UNIDAD VI

LAS POTENCIAS PSÍQUICAS DE LA ESFERA SENSITIVA DEL HOMBRE

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE EXTERNO

Comenzaremos con el estudio de la sensación, acto propio de los sentidos externos, para pasar a considerar después la potencia o facultad y su objeto formal.

1. La sensación

El acto propio de los sentidos externos es la sensación.

Se puede ver⁶⁹, en primer lugar, la naturaleza de la sensación.

Con respecto a **la naturaleza de la sensación**, se pueden hacer cuatro afirmaciones:

1. **La sensación es un fenómeno psíquico** (vital, inmaterial, espontáneo, inmanente).

2. **La sensación es un acto de conocimiento sensible que revela un aspecto de algo.**

3. La sensación es un conocimiento relativo

El conocimiento sensible es relativo a un objeto y también es relativo a un sujeto. Que la sensación es relativa a un objeto significa que existe sólo por esta relación que lo constituye como conocimiento de esto o aquello. Que la sensación es relativa al sujeto significa:

Que es relativa a la naturaleza de cada uno de los sentidos: cada uno de ellos, según su constitución, obra una selección.

Que es relativa al estado del sentido: salud, fatiga, saturación, lesión, etc.

Que es relativa a las otras sensaciones que la preceden o acompañan.

Que es relativa a la atención, y por tanto, a lo que gobierna nuestra atención, las tendencias y la voluntad (en cierta medida no vemos más que lo que nos gusta y solamente oímos lo que queremos oír).

4. **La sensación es una intuición** (un conocimiento inmediato de una cosa concreta presente).

Y como *conclusión*, siguiendo la definición aristotélica⁷⁰, afirmamos que **la sensación es el acto de conocimiento intuitivo, común al que siente y lo sentido, que revela un aspecto de la naturaleza de algo concreto, real y presente.**

Valor del conocimiento sensible externo⁷¹:

1. El sentido es infalible respecto de su objeto propio.

La tesis queda delimitada a la *infalibilidad del objeto formal directo y propio* del sentido. El sentido *no se equivoca respecto de su objeto propio sino por una corrupción o una indisposición de su órgano.*

⁶⁹ Verneaux, Filosofía del hombre, pp.58-64.

⁷⁰ Cf. Aristóteles, De Anima, III, 2: "actus communis sensati et sensus".

⁷¹ Cf. Verneaux, R.: Epistemología general o crítica del conocimiento, tercera parte (Las tesis esenciales del realismo), capítulo primero (La sensación).

Una verdadera sensación es necesariamente una sensación verdadera, aunque no permita siempre hacerse un juicio verdadero sobre la cosa. El daltónico se equivoca sobre el color porque es ciego para ciertos colores. El enfermo febril se equivoca sobre el sabor de la miel porque la miel llega a sus papilas mezclada con el humor amargo de su boca. Un bastón metido en el agua parece roto porque los rayos luminosos están realmente desviados por la refracción. Un papel blanco visto a través de un cristal rojo parece rojo porque es realmente una luz roja la que llega al ojo. En todos los casos, el sentido percibe correctamente lo que lo impresiona.

2. Los sentidos externos son la única función de conocimiento que nos pone en contacto con lo real existente.

La sensación es una *intuición de lo real*. Son *criterio de realidad*. La realidad de lo sensible y la existencia del mundo exterior son evidentes, no necesitan ser demostradas.

La sensación es un acto por el que la conciencia se abre al mundo.

La evidencia sensible *revela ciertos accidentes de los cuerpos*, ciertas cualidades, como los colores, y ciertos aspectos cuantitativos, como la figura. Pero el conocimiento sensible no queda limitado a los accidentes exteriores de los cuerpos.

Los sentidos perciben, a su manera, es decir, *en forma concreta y singular, la existencia y la naturaleza de las cosas*.

Conocer una cualidad es conocer la substancia, porque la cualidad no existe en sí. Los accidentes revelan la substancia que los “soporta” o los “sostiene”.

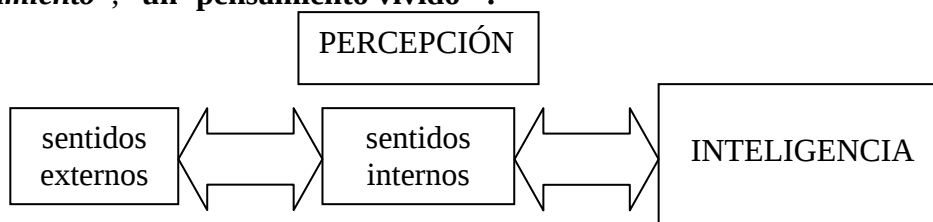
Y el objeto de los sentidos *no es algo subjetivo*; lo sensible, *está en acto independientemente del sentido*. El realismo de las cualidades sensibles es evidente.

Distinción entre sensación y percepción

Afirma el filósofo Cornelio Fabro⁷² que la percepción es “*la aprehensión de un conjunto configurado*”.

Para Fabro, la percepción realiza “un cierto *proceso constructivo (de) unificación objetiva y fenomenal*”. Y atribuye la percepción “al sujeto en su integridad, a la persona”, quien para ella *pone en acto “todas las facultades aprehensivas, sensitivas e intelectuales al mismo tiempo”*.

Por lo mismo, concluye que “**la percepción es una cierta ‘síntesis’ vivida de sensibilidad y de pensamiento**”, “un ‘pensamiento vivido’”.



La sensación es conocimiento, captación, aprehensión intencional primera e inmediata de una cualidad sensible ya del medio ya del propio organismo.

Es un cierto darse cuenta del objeto, previo a toda reproducción interior de lo percibido en representación o imagen (función de la imaginación, sentido interno).

El *influjo determinante de los objetos* sobre los órganos sensoriales (potencias pasivas) produce en la potencia una *impresión presentativa del objeto*.

El objeto ejerce una *causalidad* sobre la *potencia pasiva* para sacarla de su indeterminación y pone en la potencia *presencia intencional de objeto*. Es la *forma, figura del objeto impresa* (como el sello en la cera, como un rastro o huella) en la potencia o facultad, forma que posee una *relación de semejanza objetiva* con lo real.

⁷² Cf. Fabro, C.: Introducción al problema del hombre, Madrid, Rialp, 1982, pp. 45-57.

Por su *papel instrumental* para determinar a la potencia, la forma cognoscitiva impresa se llama también “*medio por el cual*”. Y es designada igualmente como: *forma presentativa de objeto* o simplemente *impresión*. Es una *pre-imagen*.

La potencia + la impresión = capacidad de conocimiento sensible externo.

La producción de imágenes (formas cognoscitivas sensibles *expresas*) comienza recién en el segundo de los sentidos internos, la imaginación. En las imágenes se trata de una expresión *representativa* (no sólo presentativa) de la cosa devenida objeto.

De modo que tenemos 2 *estructuras cognoscitivas sensibles*, una impresa (pre-imagen) y otra expresa (imagen). Después estudiaremos las 2 estructuras cognoscitivas *inteligibles*: una impresa (pre-concepto) y otra expresa (el concepto). En total son 4 las estructuras cognoscitivas, dos a nivel sensible, dos a nivel inteligible.

Lo impreso y expreso manifiestan en cada nivel *el inicio y el término* del proceso de conocimiento, *lo imperfecto y lo terminado*.

Las formas o estructuras cognoscitivas sensibles, como los sentidos que por ellas conocen, no son puramente materiales sino *inmateriales*. Los sentidos poseen órganos materiales pero hay en ellos *algo “inmaterial”*. Es obvio que no se trata de lo “inmaterial espiritual”, propio de la inteligencia.

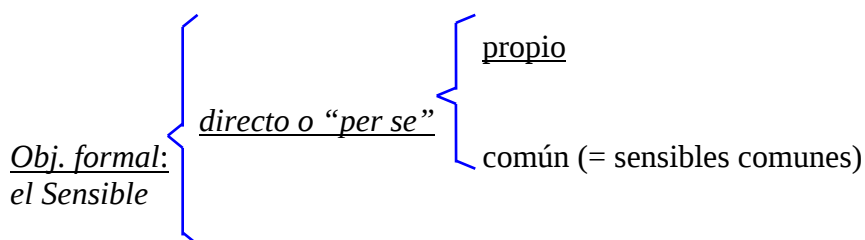
Y por la misma razón se dicen inmaterial el alma sensitiva y el alma vegetativa, no porque sean espiritual e incorruptible, sino porque ellas, si bien no pueden existir sin la materia, *no ocupan lugar ni se reducen a la cantidad dimensiva y extensa*.

2. El objeto de los sentidos externos⁷³

Procederemos en segundo término a estudiar el *objeto formal*, que es el que especifica el acto y la potencia o facultad. Como el objeto y el sujeto son correlativos, no podemos estudiar el uno sin el otro.

Desde un punto de vista biológico muy amplio, podemos decir que la *función de los sentidos externos* consiste en *poner al ente vivo en relación con el medio físico en el que tiene que vivir y al que tiene que adaptarse*. Todos los sentidos externos concurren en este fin. Diremos, pues, en general, que *el objeto de los sentidos es el medio físico, o el universo material, o el conjunto de los cuerpos con los que el hombre está en relación*.

Pero, como las cosas que podemos sentir son innumerables, nos vemos obligados a considerar, *dentro de la amplitud de todo lo que es sensible, el aspecto en que las cosas se aparecen a los sentidos externos*. Y eso es lo que denominamos **objeto formal: los sensibles**.



⁷³ Seguimos el texto de Verneaux.

Sensibles son *cualidades* de las cosas físicas, concretas, singulares, que están ahí y que tienen la capacidad de mover un órgano de los sentidos externos y así ser captado por el conocimiento sensorial.⁷⁴

El **objeto formal directo o “per se”** es lo que un sentido externo percibe en razón de su naturaleza o por constitución.

El objeto formal “per se” de los sentidos externos se divide a su vez en *objeto propio* y *objeto común*.

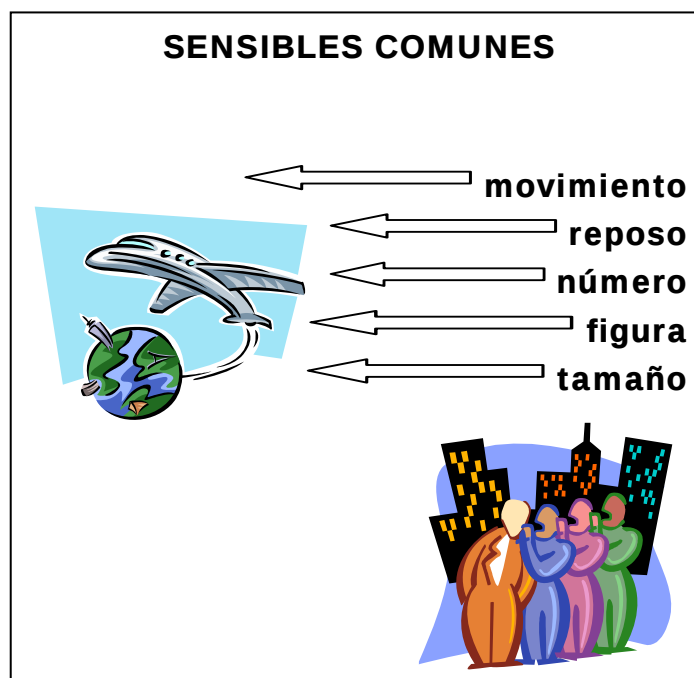
El **objeto propio** es el objeto formal estricto y el que fundamenta la distinción entre los diversos sentidos externos, el que *es perceptible sólo por un sentido*.

El *sensible propio* es la cualidad sensible que es *exclusiva* de un sentido externo y que *especifica* ese sentido (objeto formal propio *especificador*); motor que impacta al órgano de ese sentido e inicia el proceso (nótese el aspecto pasivo de la potencia o facultad a este respecto); lo que *primero y esencialmente* percibe ese sentido.

El objeto de los sentidos externos se refiere a *cualidades sensibles reales capaces de producir en los órganos de aquellos una alteración o pasión*. La *pasión, modificación o alteración del sujeto del organismo animal o humano a través de sus órganos especializados receptores, inicia un proceso que culmina en el acto perceptivo*.

El **objeto formal común** es aquel que puede ser percibido por varios sentidos externos, cada cual en o por su objeto propio. Cada sentido, pues, capta el objeto común a su manera: así el movimiento es percibido por la vista como variación en la posición de manchas de color, por el oído como variación de los sonidos, etc.

Aristóteles encuentra cinco especies de *sensibles comunes*: **el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño**.



3. Los sentidos externos en cuanto potencias o facultades

⁷⁴ Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pp. 262-264.

3.1. Existencia de los sentidos externos

Por el *camino analítico-inductivo*⁷⁵, a partir de las operaciones se prueba la existencia de los sentidos externos como potencias o facultades. Estos se distinguen y clasifican a partir de sus objetos formales propios.

Los *antiguos* distinguían *cinco sentidos*: el sentido de los colores (la vista), el de los sonidos (el oído), el de los sabores (el gusto), el de los olores (el olfato), el de la resistencia (el tacto). Pero entendían al *tacto como un género* que comprende diversas especies.

La *Psicología Experimental* diferencia los siguientes sentidos externos: *vista, oído, olfato, gusto, tacto (presión), térmico, de dolor* -todos ellos de *sensibilidad periférica*, o sea que reciben estímulos del mundo exterior-; y en la *sensibilidad profunda* -estímulos del cuerpo y sensaciones más difusas-: sentidos *cenestésico u orgánico* (*objeto*: cansancio, hambre, sed, bienestar, descanso, fortaleza, ahogo, presión alta o baja, palpitación, sueño, euforia, depresión, lo relativo a los aparatos digestivo, circulatorio, respiratorio, genital), *cinestésico o del movimiento, del equilibrio u orientación* (capta la relación del cuerpo y el espacio: vértigo, equilibrio, sensaciones en ascensor o avión).

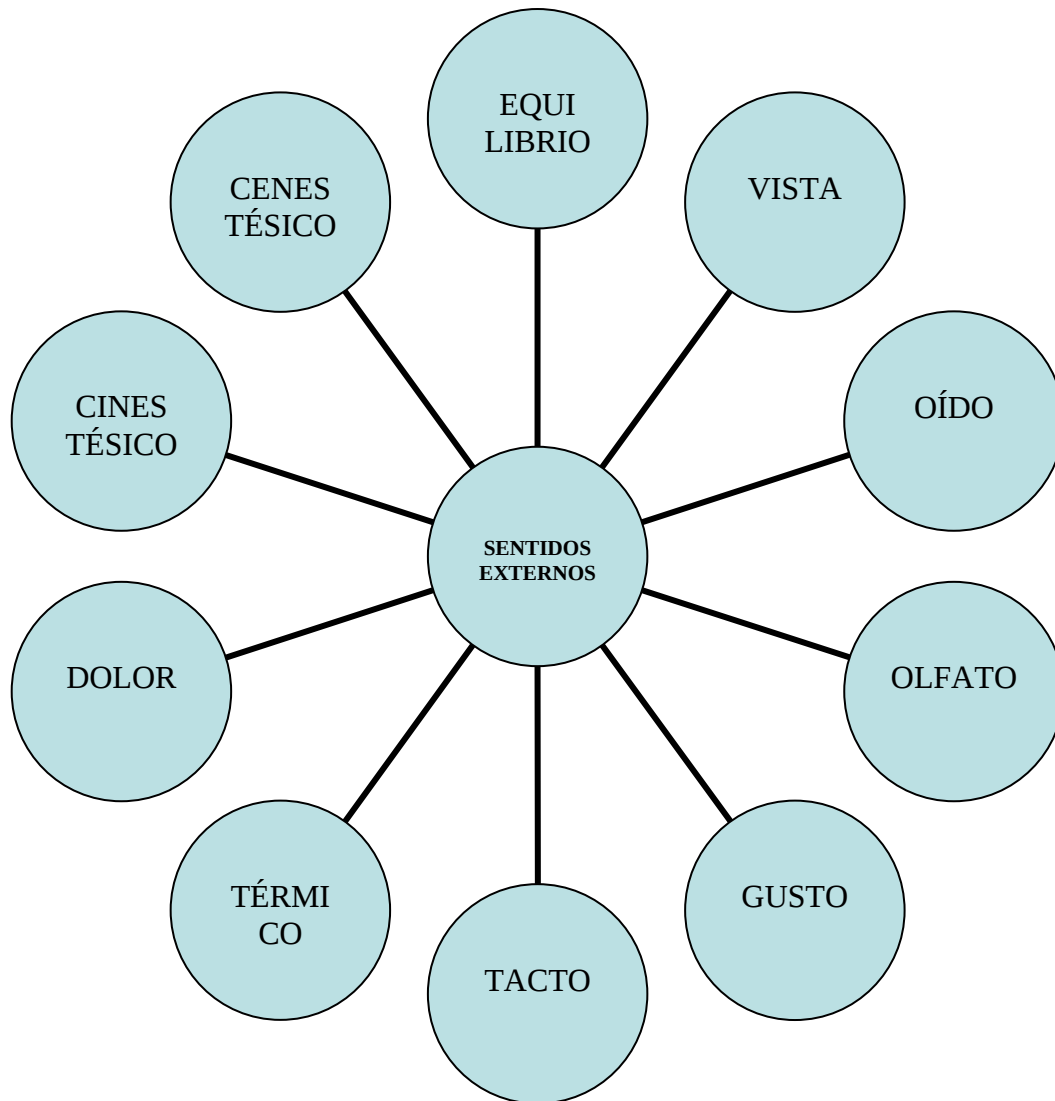
En todos los sentidos la *Fisiología* reconoce un *factor físico excitante o estímulo* (cosa exterior o medio físico) que acciona sobre un *órgano sensorio receptor* (en la periferia o en el interior del organismo); luego los *nervios aferentes centrípetos transmisores*, que propagan la información desde la periferia al centro; y por fin: un *centro nervioso receptor encefálico*.



Sentido externo es aquél que, estando en la interioridad de nuestro organismo o en la exterioridad de nuestra piel, capta *inmediatamente* una cualidad física del universo⁷⁶.

⁷⁵ Cf. Verneaux, Filosofía del hombre, pp.56-57.

⁷⁶ Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 284.



3.3. Naturaleza de los sentidos externos⁷⁷

- a) **Los sentidos externos son *potencias o facultades*.**
- b) **Los sentidos externos son *potencias o facultades pasivas-activas*.**
- c) **Los sentidos externos son *orgánicos*.**

Los sentidos externos son potencias o facultades, y en cuanto tales son capacidades para actuar, son *activas*. Pero los sentidos entran en actividad, y pasan de la potencia al acto, *sólo cuando son movidos o excitados desde fuera*. Por lo que afirmamos que los sentidos externos son potencias o facultades (en cuanto tales: activas) también *pasivas*.

Los sentidos externos no son ni puramente corporales ni espirituales.

No son puramente corporales o materiales, porque no se reducen al órgano. En efecto, si el órgano no está *animado*, a pesar de ser excitado, no proporcionará sensación.

Pero los sentidos *tampoco son espirituales*. La inmaterialidad de la intencionalidad a nivel sensible no es espiritualidad, aunque se habla de inmaterialidad para señalar *algo más sutil* (como el viento o la respiración) dentro de la materia.

⁷⁷ Filosofía del hombre, pp.57-58.

“Sentir compete al compuesto”. La fórmula completa es: “Sentir no es propio del cuerpo solo, ni del alma sola, sino *del compuesto*”⁷⁸.

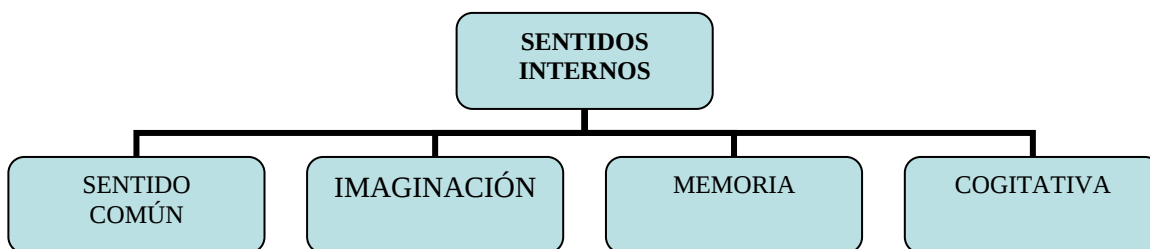
Los sentidos externos son potencias de tipo dinámico-operativo que informan o animan determinados órganos o materia viviente especializada en orden a una función cognoscitiva en contacto inmediato con lo real. El principio operativo total productor de los actos intencionales del conocimiento sensorial comprende la capacidad inmaterial y el órgano.

La distinción entre sentidos externos y sentidos internos (que también son orgánicos) no está en la exterioridad o interioridad del órgano sino en la relación de *inmediatez o mediatez con lo percibido*. Los sentidos externos están *en contacto inmediato* con una realidad física exterior. Los sentidos internos reciben, y representan interiormente lo que *mediante* los sentidos externos conocen y se hace presente.

O, lo que es lo mismo, la diferencia entre los sentidos externos y los internos consiste en el hecho de que *los primeros trabajan sobre un material de orden físico y, transformándolo, lo hacen entrar en el orden psíquico del conocimiento*; mientras que *los internos trabajan ya sobre un material psíquico* con el fin de unificarlo y estructurarlo⁷⁹.

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE INTERNO

1. Concepto y clasificación de los sentidos internos⁸⁰



Si observamos la *percepción*, acto de conocimiento complejo que se inicia con las sensaciones de los sentidos externos pero que no se reduce a ellas, advertimos la presencia intencional y la representación interior de la cosa que es conocida a través de estas mediaciones, reconocida en el pasado y ponderada o evaluada.

A partir de estas acciones cognoscitivas llegamos a discernir otras *cuatro capacidades sensitivas internas que continúan el trabajo de los sentidos llamados externos*. No hay otra explicación de la existencia de un objeto que es percibido sensiblemente en forma unificada (tarea del sentido común), ubicado en el tiempo del sujeto (por la memoria) y estimado concretamente de modo positivo o negativo (por la cogitativa).

El *objeto formal* de los sentidos externos es *exterior* al sentido (las cualidades sensibles de los cuerpos); el objeto formal de los sentidos internos es, en cambio, *un estado de consciencia (interior)*.

Los sentidos externos están *en contacto inmediato* con la realidad. Los internos, en cambio, están *en contacto con la realidad de modo mediato*: mediante los sentidos externos.

⁷⁸ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 77, 5.

⁷⁹ R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 107.

⁸⁰ Cf. Para preparar este subsidio se han usado sin cuidado crítico varias fuentes: Verneaux, Choza y G. Blanco.

Los sentidos internos son potencias o facultades cognoscitivas sensibles por las que el sujeto (el animal o el hombre) *continúa* el trabajo iniciado por los sentidos externos en cuanto a hacer presente intencionalmente algo de la realidad.

Dentro de los sentidos internos se diferencian **cuatro capacidades o facultades**:

Dos de ellas actúan en presencia de la realidad conocida o de los estímulos físicos exteriores (sentido común y estimativa-cogitativa); dos en ausencia de la misma (imaginación y memoria).

Dos de los sentidos internos tienen por objeto mediato cualidades sensibles (sentido común e imaginación); dos, en cambio, conocen cualidades relacionales (no propiamente sentidas) como la relación al presente-pasado (memoria) o el valor concreto de utilidad-nocividad en relación al futuro previsto (estimativa-cogitativa). Los objetos del sentido común y la imaginación se llaman *cualidades sentidas*. Los objetos de la memoria y la estimativa-cogitativa son *cualidades relacionales (no sentidas o sobresentidas)*.

Los objetos formales y principales funciones de los sentidos internos son:

del *sentido común* = la *unificación* de las *sensaciones* de los sentidos externos;

de la *imaginación* = la *representación* sensible mediante la *imagen*;

de la *memoria* = el *reconocimiento* del *pasado* en cuanto pasado;

de la *estimativa-cogitativa* = el *valor concreto utilidad-nocividad* (y *practicidad*).

2. Sentido común o central

Lo que el sentido común es (su naturaleza)

Es la *primera capacidad funcional de la sensibilidad interna, término común* de los procesos especializados de la sensibilidad externa (como el *tronco* a las ramas de un árbol o *fuerza común* que recibe el agua a través de cinco tubos) donde confluyen, se unifican y *recomponen* los datos provenientes diversificadamente de los sentidos externos. Es como el *centro, raíz o principio* de la sensibilidad.

Se diferencia de los sentidos externos en que el sentido común o central *no versa sobre las cualidades sensibles de las cosas sino sobre nuestras sensaciones de ellas*. Su objeto formal es un *estado de consciencia: las sensaciones de los sentidos externos*.

Funciones del sentido común

a) Síntesis sensorial objetiva (función sintético-perceptiva)

Unifica las distintas cualidades sensibles de un mismo objeto (color, gusto, tamaño, etc.). *No añade nada* a lo que los sentidos externos perciben, pero *experimenta, prueba, compara y discierne* las sensaciones o actos propios de los diversos sentidos externos y sus objetos (actuando como si fuera un juez) y hace la *síntesis sensorial* de los datos percibidos.

A esta percepción unificada no la puede realizar ninguno de los sentidos externos. La unificación de los diversos campos sensoriales no puede realizarse desde un solo campo sensorial (porque la vista no oye ni el olfato ve, etc.). De esta manera, Aristóteles prueba la existencia de este sentido interno que él llamó sentido común.

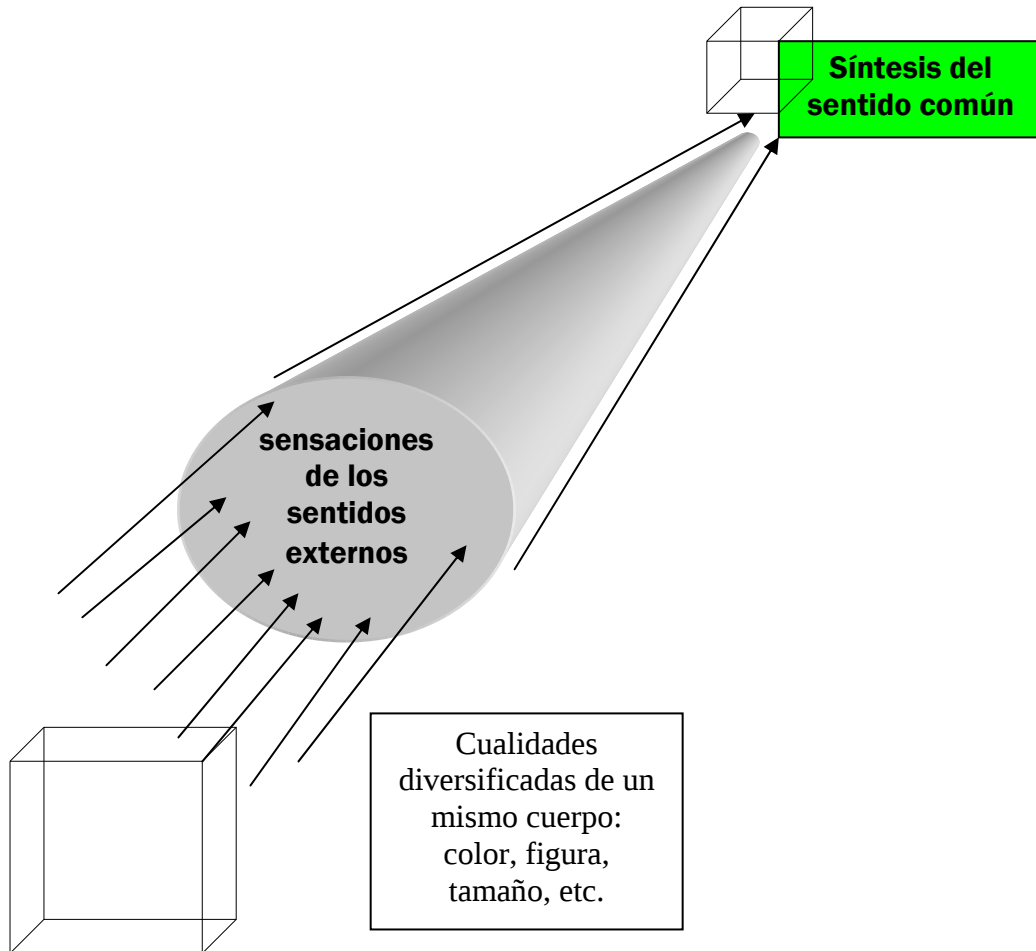
b) Consciencia sensible (función consciencial)

Al conocer las sensaciones (actos) de los sentidos externos, en forma simultánea al operar de los mismos, el sentido común *sabe que ellos sienten o perciben*.

Es el *primer acto consciencial del conocimiento*, consciencia sensible o reflexión inicial. Porque versa no primeramente sobre un objeto (cualidad sensible) sino *sobre los actos de captación* de las cualidades de un objeto.

El sentido común no podría tener *consciencia o reflexión en sentido propio*, consciencia de él mismo en cuanto facultad o de su propio acto, lo cual es *privilegio de la inteligencia espiritual. El acto del sentido común en cuanto tal es inconsciente.*

Actúa en presencia de la cosa-objeto. Este darse cuenta de la *presencia* de lo sensible (pre-imagen o especie sensible impresa) es previo a toda *re-presentación* interna de lo percibido (imagen o especie sensible expresa de la imaginación).



3. Imaginación

Descripción y naturaleza

La imaginación es un sentido interno que tiene por *objeto propio* el "fantasma" o "imagen" o forma cognoscitiva sensible expresa, que *representa intencionalmente en el interior de la potencia o facultad la cosa sensiblemente conocida (en ausencia de ella)*.

Es la potencia sensitiva capaz de *hacer presente y volver a considerar algo* que en un momento lo estuvo pero que *ya no está presente, eso que queda* del haber percibido algo los sentidos externos y el sentido común.

Funciones de la imaginación

a) Retención o conservación

Por las sensaciones de los sentidos externos, las cosas reales *imprimen* en ellos algo de sí mismas que llamamos *formas sensibles impresas*. Cuando las sensaciones cesan, *algo queda* en el psiquismo, material que podrá ser revivido o actualizado en ausencia de los estímulos de la realidad: es la síntesis objetiva configurada por el sentido común.

Pues bien, la primera función de la imaginación es la *retención de lo captado en la percepción sensorial externa pretérita y sintetizado por el sentido común*, y su *conservación de modo virtual*. O sea: *retener en presencia* intencional lo que desaparece de la presencia real.

La imaginación hace un primer *archivo de síntesis sensoriales*.

Si no se pudiera retener ninguna percepción, ocurriría que todas las percepciones serían absolutamente nuevas para nosotros siempre, con lo cual el percibir consistiría en una pura discontinuidad o intermitencia. En tal situación, por ejemplo, sería imposible gozar de la música, porque la música misma sería imposible sin la retención de las notas que van pasando y que posibilita captar la unidad de la melodía. Así, pues, la imaginación se puede definir como *la continuidad de la sensibilidad*.

b) Reproducción, representación o actualización

Es la toma de consciencia y *puesta en acto de la forma virtual conservada* (sensible impresa) y *la producción de una forma sensible expresa o imagen o “fantasma” a partir de aquella*, que re-presenta a la cosa aún cuando ésta no está ya presente (en ausencia) y *a través de la cual* la imaginación conoce la cosa.

La *imagen o esquema, producto psicológico interno*, es medio *en y por* el cual la potencia o facultad capta el objeto intencional.

La imagen es *portadora de objeto o puro medio intencional de referencia a objeto*. La imagen es un signo, *todo su ser consiste en referirse y apuntar a* la cosa que representa.

En la *forma sensible impresa* (de los sentidos externos y del sentido común) había posición (presentación) de una similitud intencional de objeto. La forma sensible impresa es *impresión presentativa de objeto*, semejanza o duplicado intencional que hace las veces de la cosa conocida. En la *forma sensible expresa*, en cambio, no hay presentación sino *re-presentación* intencional de objeto. La *forma sensible expresa* es la forma *expresada*.

Con la imaginación aparece la *productividad o causalidad psíquica*. O sea que la imaginación *no sólo produce actos sino que es productora de un producto interno, inmanente, que es la imagen*.

La *causalidad productiva* de la imaginación en la forma sensible expresa o imagen, *actualiza* lo que estaba en la forma sensible impresa *sólo potencial o virtualmente* (como un dibujo que se explicita uniendo una serie de puntos).

La imaginación realiza una *configuración perceptiva* sumando a una síntesis sensorial dada, las síntesis archivadas, y combinando percepciones obtiene *imágenes o esquemas más generales*.

En el hombre, la imagen es *la base sobre la que el intelecto forma los conceptos abstractos*. La *polivalencia significativa y la plasticidad* de las imágenes son específicas del hombre frente al *carácter un tanto rígido de las imágenes del animal*.

c) Imaginación creadora o fantasía

Esta función es *específicamente humana* y no se encuentra en los animales. Consiste en la capacidad de *crear (producir) imágenes nuevas, incluso irreales, combinando el material archivado de la experiencia sensible (imágenes)*.

O sea, que el hombre, por su actividad voluntaria, puede actuar sobre las imágenes para producir modelos imaginativos con otros fines (como el modelo que imagina en Física la estructura del átomo en pequeño como la estructura cósmica en grande).

Según P. Lersch (en “La estructura de la personalidad”), esta función, a la que llama *“fantasía representativa”* se puede distinguir en: fantasía lúdica, fantasía desiderativa y fantasía de temores, fantasía planificadora y fantasía propiamente creadora.

El infraconsciente

Infraconsciente es el *mundo psíquico no actualmente consciente para el hombre*. Comprende lo subconsciente y lo inconsciente, de acuerdo a una clasificación aceptada. Todo lo retenido o conservado por la imaginación *está allí e influye* en la configuración subjetiva y la conducta de cada hombre, pero no todo puede ser voluntariamente traído a la consciencia con facilidad (lo inconsciente no, lo subconsciente sí).

Estas nociones de subconsciente e inconsciente están formuladas en función del concepto de consciencia como noción clave.

El término consciencia expresa *lo específicamente humano, la capacidad de replegamiento del hombre sobre sí mismo como subjetividad-interioridad o reflexibilidad*. En efecto, el hombre no sólo *sabe* sino que también *sabe que sabe*. El animal, en cambio, sabe acerca del mundo pero no sabe acerca de su propio saber, no es propiamente reflexivo, carece de autoconsciencia en sentido fuerte.

El inconsciente y los sueños

La imaginación actúa no solamente en estado de vigilia sino también en el estado de dormición, durante el cual el hombre se desinteresa de la realidad para reponer sus energías físicas y psíquicas gastadas. La actividad de la imaginación durante el estado de dormición se denomina sueño. Ella se ejerce independientemente a todo dominio consciente y libre (suspendido durante la dormición).

4. Memoria

Objeto formal y naturaleza de la memoria

El objeto formal propio que especifica y distingue a la memoria como potencia o facultad (el 3º sentido interno), es el reconocimiento del pasado en cuanto tal o de lo singular en cuanto pretérito. Se trata no de una cualidad sensible sino relacional: *capta una relación concreta entre un fenómeno presente y el pasado del sujeto*.

Su acto propio es el reconocimiento actual o virtual, implícito o explícito, como una *familiaridad* con las imágenes con referencia al pasado. Puede *evocar o actualizar* las imágenes y percibir las y reconocerlas como algo ya vivido, *ubicándolas* en la experiencia pretérita del sujeto. El pasado es lo que le pertenece al sujeto; la memoria es así lo que da continuidad a la intimidad subjetiva.

El pasado, en cuanto tal, como el futuro, no es algo existente presente. Junto con la imaginación, la memoria es uno de los sentidos internos que *obra en ausencia de la cosa real* (pasado).

Así como hay una pareja de sentidos internos cuyos objeto es una cualidad sensible: el sentido común y la imaginación; de tal manera que uno de ellos recibe y otro conserva, también hay *una pareja de sentidos que tienen por objeto una cualidad relacional: estimativa-cogitativa y memoria, una que capta estimaciones y otra que reconoce en el pasado las imágenes conservadas, base de la experiencia*.

La memoria conserva las cualidades o relaciones sobresentidas de la estimativa-cogitativa. La memoria y la imaginación coinciden en que *ambas conservan algo*, pero la memoria se diferencia de la imaginación porque *conserva las cualidades sentidas pero bajo el aspecto de pretéritas*, y mientras la imaginación conserva sólo las cualidades sentidas, la memoria retiene también las *cualidades sobresentidas*⁸¹.

Funciones y condiciones de la memoria

La primera función es la ya aludida de la evocación y el reconocimiento, que en el hombre se hace explícito o reflexivo.

⁸¹ Juan Cruz Cruz, Introducción a los Comentarios de Tomás de Aquino a los libros de Aristóteles “Sobre el sentido y lo sensible” y “Sobre la memoria y la reminiscencia”, EUNSA, Pamplona, 2001.

La memoria sensible del hombre *no funciona sólo como la del animal, por advenimiento súbito del recuerdo (evocación espontánea según las leyes de asociación: contigüidad, semejanza y contraste)* sino que *puede inquirir activamente sobre lo pasado* bajo la dirección de la inteligencia (evocación voluntaria), y así dispone más activamente de su vivir pasado.

En el hombre, en efecto, la memoria sensible tiene una *segunda función* llamada por santo Tomás reminiscencia (*volverse a acordar de*), que consiste en la *capacidad de buscar (hurgar) activamente en el pretérito* del sujeto en cuanto pretérito para ubicar, reconocer o "recordar". Es la capacidad de re-evocar el propio pretérito, reconstruirlo.

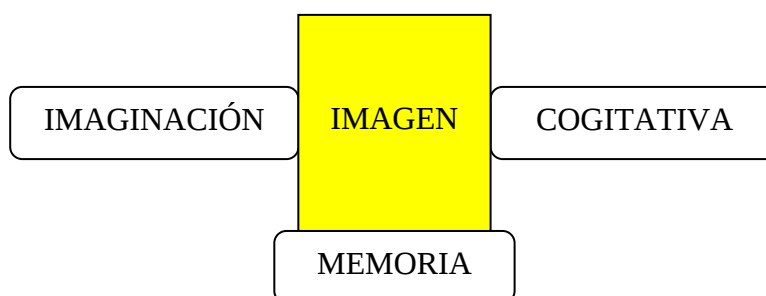
La memoria sensible, perfeccionada por el intelecto, *organiza, reúne, encuadra y ordena* los recuerdos.

Memoria intelectual

¿Existe una segunda potencia o facultad llamada memoria intelectual? La respuesta es negativa. La memoria intelectual no es distinta de la inteligencia. La función de *memoria de conceptos* está entre las funciones que cumple la misma inteligencia (única potencia o facultad cognoscitiva a nivel espiritual).

Propiamente hablando, *los conceptos son abstractos e intemporales*, y así no puede haber estrictamente reconocimiento en el pretérito (memoria) de una "quididad" o esencia abstracta.

Pero, tomando memoria *en sentido amplio*: si el hombre siempre que piensa, lo hace *asociando conceptos e imágenes*, cuando la memoria evoca, actualiza y reconoce imágenes, el *intelecto* puede abstraer en ellas, y a partir de las imágenes rememoradas, en forma instantánea, los conceptos correspondientes, que, por su parte, *conserva el mismo intelecto*.



5. Estimativa o Cogitativa

Naturaleza de la potencia o facultad

Esta potencia o facultad *no se encuentra mencionada en Aristóteles*; su conocimiento y denominación se debe a los aportes de los médicos y filósofos *árabes* del medioevo (especialmente Avicena y Averroes), como anticipo histórico del concepto de inteligencia animal. *Se llama estimativa en los animales; cogitativa en el hombre*.

Tiene por objeto formal no una cualidad sentida, o una re-presentación de una cualidad sensible sino *una cualidad no sentida, relacional*: *una relación o valor de utilidad-nocividad de un objeto con respecto a la especie a la que pertenece el sujeto*, un valor concreto de las cosas a las que el viviente animal tiende.

Funciones de la estimativa en el animal⁸²

Cada especie animal está *organizada a priori* (comportamiento hereditario) de modo que frente a ciertos objetos el viviente capte una relación concreta de utilidad o nocividad por medio de una intuición inmediata estimativa o valorativa.

⁸² Texto de Choza.

La estimativa no debe identificarse con el instinto porque el instinto no se agota en ella.

Por la estimativa, el animal percibe una relación concreta y no un concepto abstracto. Se trata de la percepción de un *valor biológico concreto*. Es una relación que no puede ser percibida por ningún sentido externo, ni por el sentido común o por la imaginación, pero su captación presupone la fantasía de la imaginación que se refiere a algo no-dado o futuro (futuro imaginado).

Así huye el cordero del peligro del lobo o busca el pájaro la paja para construir su nido (como por una especie de pre-sentimiento).

Esta función de los animales es llamada inteligencia animal porque precisamente la captación de una relación concreta *se asemeja* a la función superior de la inteligencia humana para captar relaciones y quiddidades abstractas.

El animal capta la *conveniencia o inconveniencia* para su propio organismo y su propia vida de una realidad sensible concreta que percibe por los demás sentidos.

La estimativa es el punto de cierre del circuito de la vida animal, es el punto de articulación de las funciones cognoscitivas con las apetitivas y motoras.

Por otra parte, como la estimativa es la potencia o facultad por la que se conoce de modo pleno el singular en sí, es la potencia o facultad de la experiencia práctica, que versa sobre lo singular. Cuando un león ha devorado varias veces a varios antílopes singulares, tiene ya experiencia de cazar y devorar. *La experiencia se suma al instinto y lo refuerza, lo perfecciona.*

La estimativa animal tiene, pues, estas tres funciones: 1) estimar o valorar lo singular; 2) dirigir la acción práctica respecto de lo valorado; 3) adquirir experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción práctica que se refiere a lo singular externo.

Funciones de la cogitativa en el hombre

En el hombre, la cogitativa tiene las mismas funciones que la estimativa en los animales, pero como está inmediatamente conectada con el intelecto, dichas funciones se dan con mucha *más perfección, complejidad y amplitud*.

En el hombre *lo útil y nocivo se aprende*, no es percibido intuitivamente por instinto innato como lo percibe el animal.

1) Estimación o valoración del singular externo

Esta función se cumple en el hombre como *comprensión de su significado*, es decir, como percepción plena y en sentido estricto de lo real externo. La cogitativa *categoriza* con arreglo a una serie de esquemas o generalizaciones más comprehensivas que las imágenes de la fantasía. Donde la fantasía opera con una imagen de antílope, la estimativa con una categoría de comestible y la cogitativa con la *categoría de animal comestible*.

La cogitativa es la vía por la que el intelecto asiste o tutela la función imaginativa. Es una *potencia o facultad de intermediación*. La *función de valorar* implica la realización de un juicio particular sobre los singulares.

Esto supone la conjunción de una potencia cognoscitiva que capta lo universal (la inteligencia) y de *otra potencia que ve lo singular* (cogitativa).

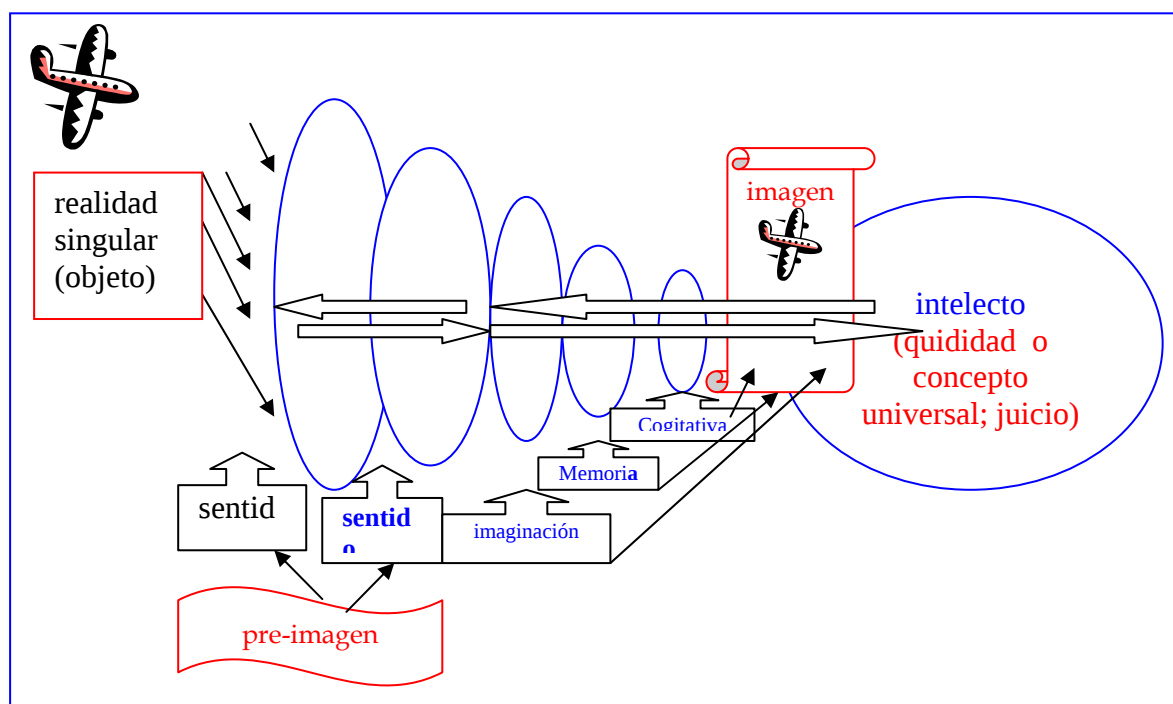
2) Dirección de la acción práctica respecto de lo valorado

Realizado esto, se requiere efectuar el *recorrido inverso* desde el intelecto a la síntesis sensorial para que pueda realizarse un *silogismo práctico* del tipo: "esto aquí, ahora, es un antílope, un animal comestible, que yo puedo cazar".

3) Adquisición de experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción sobre lo singular externo

Consiste en la capacidad de *recoger y comparar los casos singulares* para obtener una *regla universal empírica de acción* para aplicar en la realidad. Es la base de la ciencia empírica. Es el fundamento del *intelecto práctico* y de la virtud de la *prudencia* (que aplica una norma universal a una situación concreta singular).

La cogitativa, en tanto que centro de la acción prudencial, es el centro de la actividad creativa de los diversos productos culturales, rigiendo a la actividad imaginativa en todas las direcciones en que se ejerce.



1. Las pasiones

Las respuestas afectivo-tendenciales

Es un hecho que en el animal y en el hombre existen *comportamientos* apetitivo-tendenciales o afectivo-tendenciales, o sea *respuestas* que no se reducen a las operaciones representativo-cognoscitivas.

Al respecto, constatamos en general:

- 1) La unidad profunda de las diversas respuestas afectivo-tendenciales.
- 2) No son conocimiento pero son un comportamiento consecuente al conocimiento, *medido por* el conocimiento, *consecuente* a la mayor o menor apertura del conocimiento.

En los animales, las respuestas apetitivo-tendenciales siguen *necesariamente* al conocimiento (son determinadas por él). El hombre, en cambio, por su voluntad libre *se auto determina*.

- 3) Su objeto es apetecido no en cuanto meramente conocido sino en cuanto real.

4) Las respuestas apetitivo-tendenciales o afectivo-tendenciales a nivel sensitivo son orgánicas y, en principio, localizables (en el cerebro, y más precisamente en el hipotálamo).

5) A nivel sensitivo la estimativa-cogitativa capta un valor. Las cosas aparecen como buenas o malas, portadoras de valores. El conocimiento estimativo de valor es conocimiento de bien, o de algo *en cuanto es bueno para el sujeto*. El bien *funda la apetibilidad*. La razón de la apetibilidad está en la *conveniencia del objeto respecto del sujeto* o como *perfección del sujeto*. Lo apetecible *especifica al apetito* y lo *mueve motivándolo* (lo atrae, llama, solicita, arrastra). Las respuestas a este bien apetecible son las pasiones y la primera pasión es el amor.

- 6) Las facultades o potencias capaces de respuestas apetitivo-tendenciales o afectivo-

⁸³ Seguimos principalmente a G. Blanco, Notas de clase tomadas por sus alumnos.

tendenciales a nivel sensitivo son los apetitos elícitos sensitivos.

El *objeto* de las pasiones y los apetitos es *lo bueno o la razón de bien*, y en el caso de los *apetitos sensitivos*: "*esto concreto bueno*", o sea: algo material, concreto, singular bajo la razón de bien conforme al sentido (no el bien en sí sino el bien para el sujeto).

Pasiones⁸⁴

Los antiguos llamaban pasiones a lo que actualmente se denomina emociones o sentimientos.

Para Santo Tomás, pasión significa todo movimiento (acto) del apetito sensitivo, tanto en el animal como en el hombre.

Pasiones son los movimientos afectivos, de corta o mediana duración, intrínsecamente y profundamente orgánicos, que están ligados y son una respuesta apetitivo-tendencial a un conocimiento estrictamente sensorial.

En realidad, las pasiones no son en sí mismas ni buenas ni malas, y adquieren matiz moral recién en su relación y orden con respecto a la inteligencia y la voluntad en el hombre.

Toda pasión está constituida por estos tres elementos⁸⁵:

- 1) La *modificación física*.
- 2) El *conocimiento*, que desencadena el proceso y especifica el movimiento.
- 3) El *apetito sensitivo*, en cuanto despertado, atraído por y especificado por ese conocimiento.

Clasificación de las pasiones:

Del bien o del mal sensible (emociones suaves)

a) *Con abstracción de su ausencia o presencia (considerado en sí mismo):*

*respecto del bien = **amor** (complacencia afectiva o connaturalidad)

*respecto del mal = **odio** (displacencia o repugnancia afectiva)

b) *Ausente (futuro), es decir, no aún poseído, apetecido, buscado:*

*respecto del bien = **deseo** (tendencia afectiva)

*respecto del mal = **aversión o fuga** (repugnancia afectiva)

c) *Presente o ya poseído:*

*respecto del bien = **placer, gozo o alegría** (posesión afectiva)

*respecto del mal = **dolor o tristeza** (posesión afectiva) (o la pérdida del bien)

(*placer o dolor* para el conocimiento sensorial externo, especialmente táctil; *alegría y tristeza* para el conocimiento sensible interno).

Del bien o del mal sensible arduo o difícil (emociones fuertes)

a) *Ausente:*

*respecto del *bien* futuro:

+movimiento de tendencia (si aparece como posible o alcanzable) **esperanza**

+movimiento de repugnancia

(como imposible o inalcanzable) **desesperación**

*respecto del *mal* futuro:

+movimiento de repulsión (si aparece como invencible o inevitable)= **temor**

+movimiento de tendencia (si aparece como vencible o evitable)= **audacia**

b) *Presente: para superar el mal presente = ira o cólera*

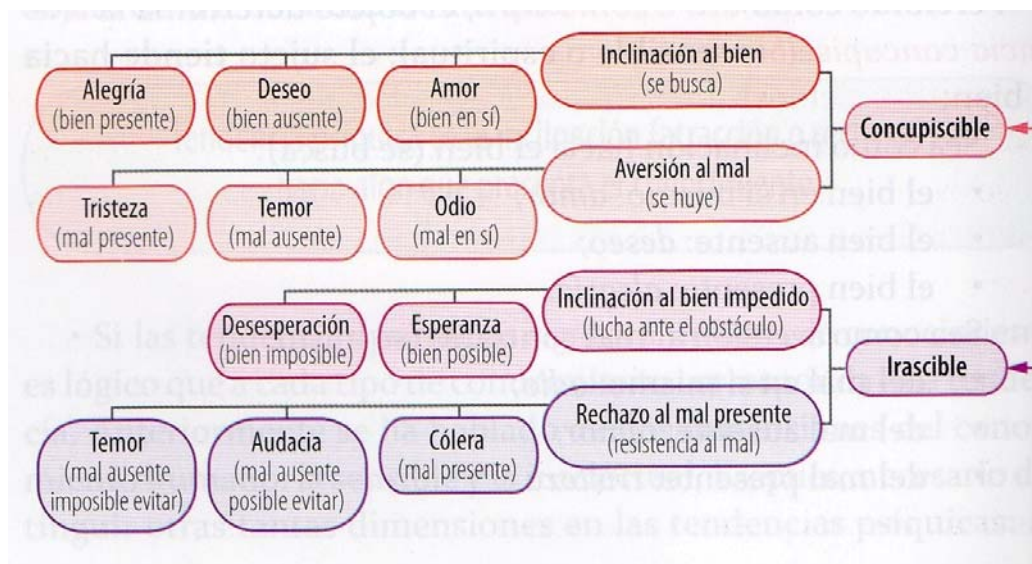
(un bien presente ya no es difícil)

⁸⁴ Cf. Notas de clase de Blanco G. y su obra.

⁸⁵ R. Verneaux, Filosofía del Hombre, pag.80.

También podríamos presentar las 11 pasiones o respuestas páticas fundamentales del siguiente modo, para subrayar las parejas de movimientos de signo opuesto o inverso:

{	<u>Bien</u>	<u>Mal</u>	{	<u>Bien arduo</u>	<u>Mal difícil</u>
	1-Amor	1-Odio		1-Esperanza	1-Desesperación
	2-Deseo	2-Aversión		2-Audacia	2-Temor
	3-Placer/Alegría	3-Dolor/Tristeza			3-Ira o cólera



Puede encontrarse una *clasificación* moderna de las pasiones o vivencias emocionales en P. Lersch⁸⁶ y n otros autores:

Las emociones de la vitalidad: dolor, placer, aburrimiento, saciedad y repugnancia, asco, diversión y fastidio, alegría y aflicción, embeleso y pánico.

Las vivencias emocionales del yo individual:

De la conservación del individuo: susto, agitación, ira, temor, confianza y desconfianza.

Del egoísmo, del deseo de poder y de la necesidad de estimación: contento y descontento, envidia, celos, triunfo y derrota, halago y agravio.

Del impulso vindicativo: desquite, alegría por el daño ajeno, gratitud.

De la tendencia a la autoestimación: inferioridad y vergüenza, estimación y desprecio de si mismo, arrepentimiento.

Las emociones transitivas:

Dirigidas hacia el prójimo: de la convivencia, simpatía y antipatía, estima y desprecio, respeto y burla; las emociones del ser-para-otro; el sentimiento compartido, amor al prójimo, amor erótico, odio.

De las tendencias creadora y cognoscitiva: la alegría de crear, los sentimientos noéticos.

De las tendencias amorosas y morales: el amor extrahumano de las cosas, los sentimientos normativos.

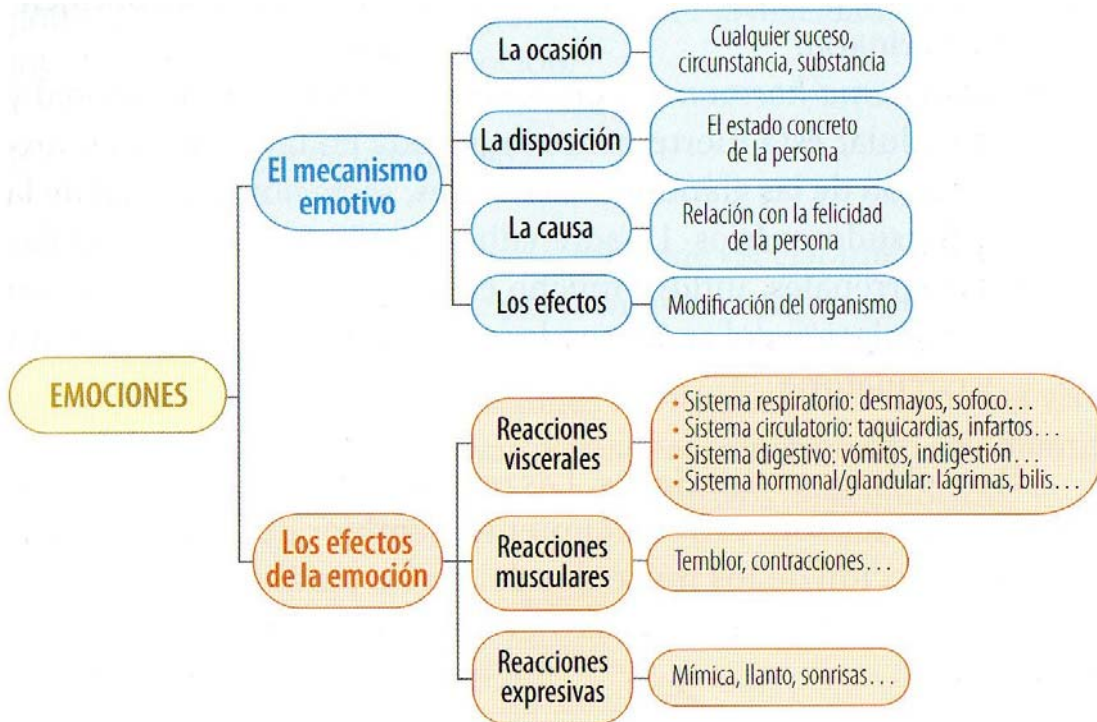
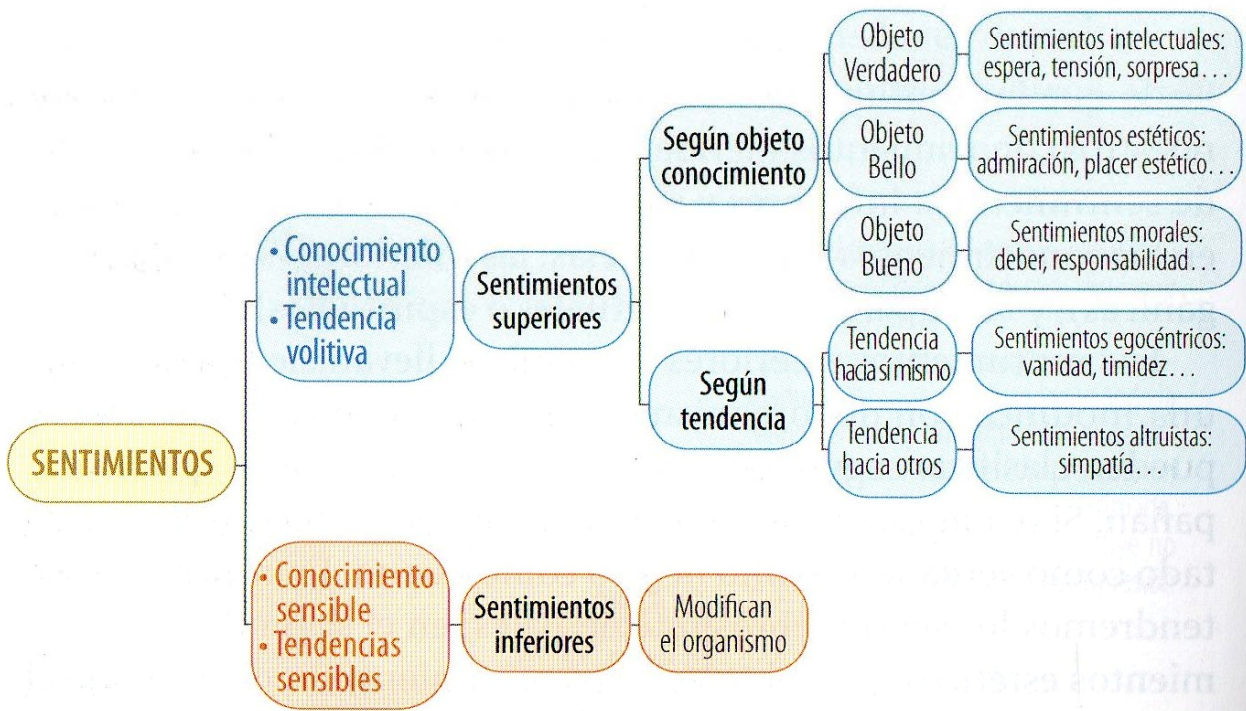
De las tendencias trascendentes: sentimiento artístico, metafísico, religioso.

Cordialidad y consciencia: Cordialidad, consciencia moral.

Los sentimientos del destino: la espera, la esperanza, temor del futuro y preocupación, resignación, desesperación.

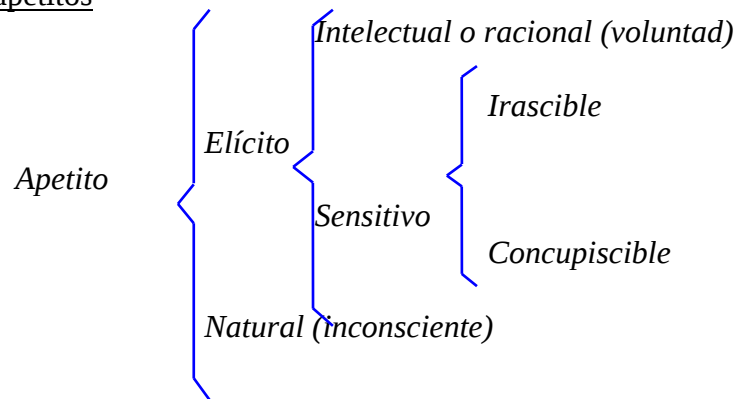
⁸⁶ Lersch, La estructura de la personalidad, p.184 y ss.

Clasificación de los sentimientos



2. Los apetitos elícitos sensitivos; su objeto y clasificación⁸⁷

Clasificación de los apetitos



Los apetitos se clasifican en apetito natural y apetitos elícitos.

El apetito natural (deseo o amor natural) *no es una potencia o facultad*, ni es exclusivo de los entes vivientes (se encuentra *en toda sustancia creada*). Es la ordenación que a nivel ontológico todo ente existente posee en relación a la perfección de acuerdo a la naturaleza (como *está ordenada* una planta a su conservación o crecimiento o a sus frutos o la potencia cognoscitiva de ver tiene apetito natural de ver).

El apetito natural no es una potencia psíquica de apetecer ni presupone el conocimiento previo.

Los apetitos elícitos son capacidades reales operativas dinámicas (facultades o potencias) de respuestas afectivo-tendenciales (no cognoscitivas). Elícito viene del latín “*elicere*”, que significa *producir* (porque *produce* respuestas o actos apetitivos).

Los apetitos elícitos no se pueden dar sino en los entes que están dotados de conocimiento. El apetito se llama elícito cuando la inclinación al bien procede del conocimiento.

Lo que mueve es *lo apetecible*, el bien o fin, y mueve *en cuanto imaginado o entendido*.

Los apetitos elícitos se clasifican en apetitos elícitos sensitivos (concupiscible e irascible), comunes al animal y al hombre, y apetito elícito racional o intelectivo (voluntad), exclusivo del hombre. Los primeros son orgánicos; el segundo no. Los apetitos elícitos sensitivos son *determinados* por el conocimiento sensorial (externo e interno). El apetito racional o intelectivo tiene por objeto un bien interiorizado por el conocimiento intelectual o racional.

A nivel intelectivo o racional hay un solo apetito elícito porque la apertura de su objeto es infinita (abarca todos los objetos bajo la razón de bien).

El *principal* es el apetito elícito voluntario, por cuanto es un apetito elícito que además es libre.

Los apetitos sensitivos captan algo sensible *como bien o conveniente* gracias conocimiento sensible externo e interno y especialmente a la estimativa-cogitativa; y a ello *se inclinan* como su objeto.

A nivel de la sensibilidad, el apetito elícito es genérico y se subdivide o bifurca en dos facultades irreductibles que engendran dinamismos afectivo-tendenciales de deseo o búsqueda hacia objetos concretos buenos cuya posesión procura satisfacción o placer (apetito concupiscible) y dinamismos de lucha para obtener o defender un bien sensible arduo o difícil (apetito irascible).

El apetito concupiscible es el apetito sensitivo del *deseo*, que culmina en la obtención de un valor biológico que genera *placer*. El apetito irascible engendra un dinamismo de *lucha* con respecto a un bien o un mal *difíciles* (obstáculos).

Lo irascible está ordenado a lo concupiscible, pues la lucha contra un obstáculo sólo tiene

⁸⁷ Cf. Verneaux. Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 327-333.

sentido y razón de ser si es para obtener un bien. Pero puede considerarse como *independiente*, pues su fin próximo es *la victoria sobre el obstáculo*, e incluso, antes, su fin inmediato es *la lucha* en sí misma.

No obstante, *el apetito irascible es de más alto rango* (en cuanto tiende al bien arduo) y está *más cerca de lo humano* que el apetito concupiscible⁸⁸.

Al irascible se refiere Tomás de Aquino “como el defensor del concupiscible”⁸⁹.

La distinción entre apetito irascible y concupiscible concuerda con la *experiencia*. Buscar lo *conveniente y útil* y rechazar lo *inconveniente y nocivo* son las dos inclinaciones básicas. Algunos bienes y males son simplemente bienes o males; otros, en cambio, son bienes arduos de alcanzar o males difíciles de rechazar. Los primeros son objeto del concupiscible; los segundos del irascible. Con el primero *se busca el placer*; por el segundo *se lucha por el deleite*. La experiencia prueba que se trata de *dos potencias diversas*: a veces nos ocupamos en cosas tristes a fin de superar los obstáculos, conforme con la inclinación del irascible, a pesar de la inclinación del concupiscible.⁹⁰

3. La potencia o facultad locomotiva o motriz

Pertenece a la dinámica afectivo-tendencial del animal y del hombre *la terminación del movimiento hacia la posesión del objeto apetecido*. El *movimiento local en busca* del bien lejano o ausente, o *de huida* de un mal presente o ausente de proximidad presumida implica una *potencia especial guiada por los sentidos externos e internos (especialmente por la estimativa)* y por los *apetitos sensitivos*. Esta potencia es *orgánica*.

Aristóteles ya habla de la potencia o facultad locomotiva. La posesión del bien deseado y amado o la fuga del mal temido suponen *la capacidad real del sujeto de completar por sí mismo el movimiento hacia o lejos de el objeto*.

Se trata de una potencia orgánica. La neurofisiología, y nuestra propia experiencia, distinguen los *centros orgánicos* de esta capacidad del sujeto.

Veremos más adelante que el apetito racional puede imperar de modo “despótico”, no “político”, a la potencia o facultad locomotiva, en cuanto ésta es dócil a su imperio.

4. El comportamiento instintivo en los animales y en el hombre⁹¹

En el significado ordinario actual el instinto es pauta de comportamiento fijo, estereotipado, automático y certero.

La conducta instintiva es mediada por el conocimiento de la realidad. En la medida en que se va ascendiendo en la escala biológica y aumenta el conocimiento que el animal tiene, los instintos pierden rigidez y automatismo. La aparición de una plasticidad en la conducta instintiva permite su modificación por medio de la *experiencia*, es decir, aumenta la *capacidad de aprendizaje*, y en consecuencia, la intimidad subjetiva del animal adquiere un mayor protagonismo en su conducta.

El hombre no tiene propiamente instintos, y en lugar de una inalterable constancia de los factores percepción-comportamiento, o una limitada variación en ellos, tiene una *variabilidad indefinida* para el comportamiento, es decir que su dinámica tendencial es sumamente *plástica*, en correlación con la capacidad de aprendizaje de cada una de sus instancias operativas, o lo que es lo mismo, con la *capacidad de hábitos* de cada una de ellas.

⁸⁸ Cf. Casaubón: Nociones generales de Lógica y Filosofía, p. 147.

⁸⁹ Tomás de Aquino, Comentario al “De Alma” de Aristóteles, Libro III, Lección XIV, 804.

⁹⁰ Cf. Basso: Los principios internos de la actividad moral - Elementos de A. F. pags. 60-62.

⁹¹ Cf. Arregui-Choza, o. c., pp.201-222; ver gráficos p.215; y también Choza, Manual de Antropología Filosófica, pp.227-231; ver cuadros pp.227-228.

La diferencia entre el animal y el hombre estriba en los ***hábitos***. En virtud de ellos, el comportamiento humano no es un sistema más o menos amplio pero cerrado, sino *un sistema abierto*, con posibilidades en cierto modo infinitas. *Que el hombre no tiene instintos en sentido propio* quiere decir que tiene hábitos, y por ello en él hay trabajo, técnica, arte, lenguaje, ciencia, cultura e historia.

El amor humano: sus modalidades

El amor es la primera de las pasiones o sentimientos humanos. Santo Tomás define el amor como *la primera complacencia, agrado o atracción que sentimos frente a aquello que se nos presenta como bueno*.

Se distingue en amor de concupiscencia y amor de benevolencia.

El amor de concupiscencia es aquel en el que la persona *tiende al objeto amado en cuanto esa persona o cosa puede perfeccionarla*. Lo amado se convierte en *satélite* de quien ama. Dicho bien amado puede ser de distintas clases:

Bien honesto: es apetecido en vistas a *la perfección intrínseca* que posee y en cuanto resulta bueno para toda persona.

Bien deleitable: es apetecido por una potencia o facultad *como bien propio*, independientemente del bien total del hombre y en orden al deleite o gozo que la posesión de ese objeto produce.

Bien útil: es apetecido *como camino o medio* para obtener un bien honesto o deleitable.

El amor de benevolencia lleva al hombre, no a buscar su propio bien sino *el bien del que ama*. Lo ama para ponerse a su servicio y convertirse en *satélite* suyo.

Causas del amor de concupiscencia: Puede ser motivado por la *admiración* de ciertas cualidades del otro que deseamos hacer nuestras. La admiración nos impulsa a recibir de él. También puede nacer de un impacto estético-afectivo producido por cualidades mixtas (elegancia) o físicas (belleza, fuerza), que llamamos *enamoramiento*. Primero es el impacto, después la complacencia, agrado o simpatía, que lo mueve a acercarse a la otra persona para trabar relación con ella. A la complacencia sigue el deseo y con la consecución viene el gozo o la felicidad (novios, esposos).

Causas del amor de benevolencia: Puede nacer de la *admiración* o reconocimiento espontáneo de una cierta *superioridad* en virtud de las cualidades que el amado posee (de orden espiritual, mixto o material). Supone la nobleza de conocer y reconocer (aceptar) esas cualidades ajenas. El paradigma de este tipo de amor es aquél que la creatura debe sentir por su Creador. Puede originarse también en la *gratitud* en virtud de los beneficios recibidos por una persona. Puede también originarse por *compasión* y en este caso es amor no por presencia sino por ausencia o indigencia de cualidades en la persona amada. Así es el amor de Dios por la creatura.

Valor del amor de concupiscencia y benevolencia: Tanto uno como otro desempeñan un papel en la vida humana. El amor de concupiscencia es inherente a un ente limitado, imperfecto. Por esto domina la vida del niño frente a sus padres. Pero es también propio de toda la vida del hombre en cuanto creatura. El amor de benevolencia es propio de quien posee perfecciones capaces de ser comunicadas o participadas. Así debe ser el amor de los padres respecto de sus hijos. El más alto grado se alcanza en la abnegación o renuncia. En el amor matrimonial, ambas modalidades se conjugan, pues se trata de un amor mutuo. La preponderancia de uno u otro depende de las circunstancias concretas en que el hombre se encuentra. En la medida en que uno va alcanzando la plenitud, debe ir teniendo cada vez más amor de benevolencia⁹².

⁹² Puede consultarse: Amor y responsabilidad, de K. Wojtyła o el análisis del amor en Arregui-Choza, o. c. p.249 y ss. Cf. también la Encíclica “Deus Caritas est” del Papa Benedicto XVI (2006): “Nos hemos encontrado con las dos palabras fundamentales: *eros* como término para el amor «mundano» y *agapé* como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella. Con frecuencia, ambas se contraponen, una como amor «ascendente», y como amor «descendente» la otra. Hay otras clasificaciones afines, como por ejemplo, la distinción entre amor posesivo y amor

Ramón Lucas Lucas⁹³ escribe que hay tres clases de amor:

EROS. Es una pasión sensitiva, emotiva, amor de concupiscencia. Su dinamismo va de la necesidad a la satisfacción. Una vez satisfecho, se acaba.

FILÍA. Es la amistad, un amor fundado sobre las cualidades y valores de la otra persona. Sus características son: apertura, comunicación y don mutuo.

ÁGAPE. Es don, gratuidad, generosidad. Va de arriba abajo, de la abundancia, de quien más tiene a quien menos tiene. Es un amor de benevolencia, desinteresado. A diferencia del eros, en el ágape el amante sale fuera de sí pero libremente, sale no para buscar algo sino por efusión de su propia sobreabundancia.

Lucas Lucas dice que *el amor verdadero* no debe confundirse con las falsificaciones o apariencia del amor:

El amor no es egoísmo. El egoísmo es “amarse”, no “amar”, “servirse” o “servirme” y no “servir”. Las personas no deben ser tratados como cosas. El egoísta dice: “tú para mí”, pero si lo amo por mí entonces no te amo a ti sino que me amo a mí. A diferencia del egoísmo, que espera recibir de los demás, el amor verdadero se pone en la posición de dar más que de recibir.

El amor no es sólo deseo. El amor humano son se reduce a la pasión sensible. El deseo, una vez alcanzado el bien deseado, desaparece. Amar es salir de sí, donarse y satisfacer al otro. El amor surge, crece y madura lentamente y es el eterno insatisfecho. El amor es siempre un acto consciente y libre. Puede y suele estar rodeado de pasión, deseo, pero todo ello es la coreografía del amor.

El amor no es mero enamoramiento. El enamoramiento puede ser el primer paso del amor y con frecuencia conduce a él. En el enamoramiento se da una polarización de la conciencia en el enamorado, por lo cual la vida síquica queda como “atrapada” por el otro y gravita en el otro. Es un estado más bien pasivo, como una “caída” en el amor. En cambio, el amor es más abierto, ponderado y duradero, más fundado en valores, ideales de vida, experiencia positivas y negativas, que en la mera atracción sentimental. El amor verdadero respeta la independencia de la persona amada y mantiene en equilibrio la atención en ella, pudiéndose dedicar a una pluralidad de actividades sin perder la hondura de la relación amorosa.

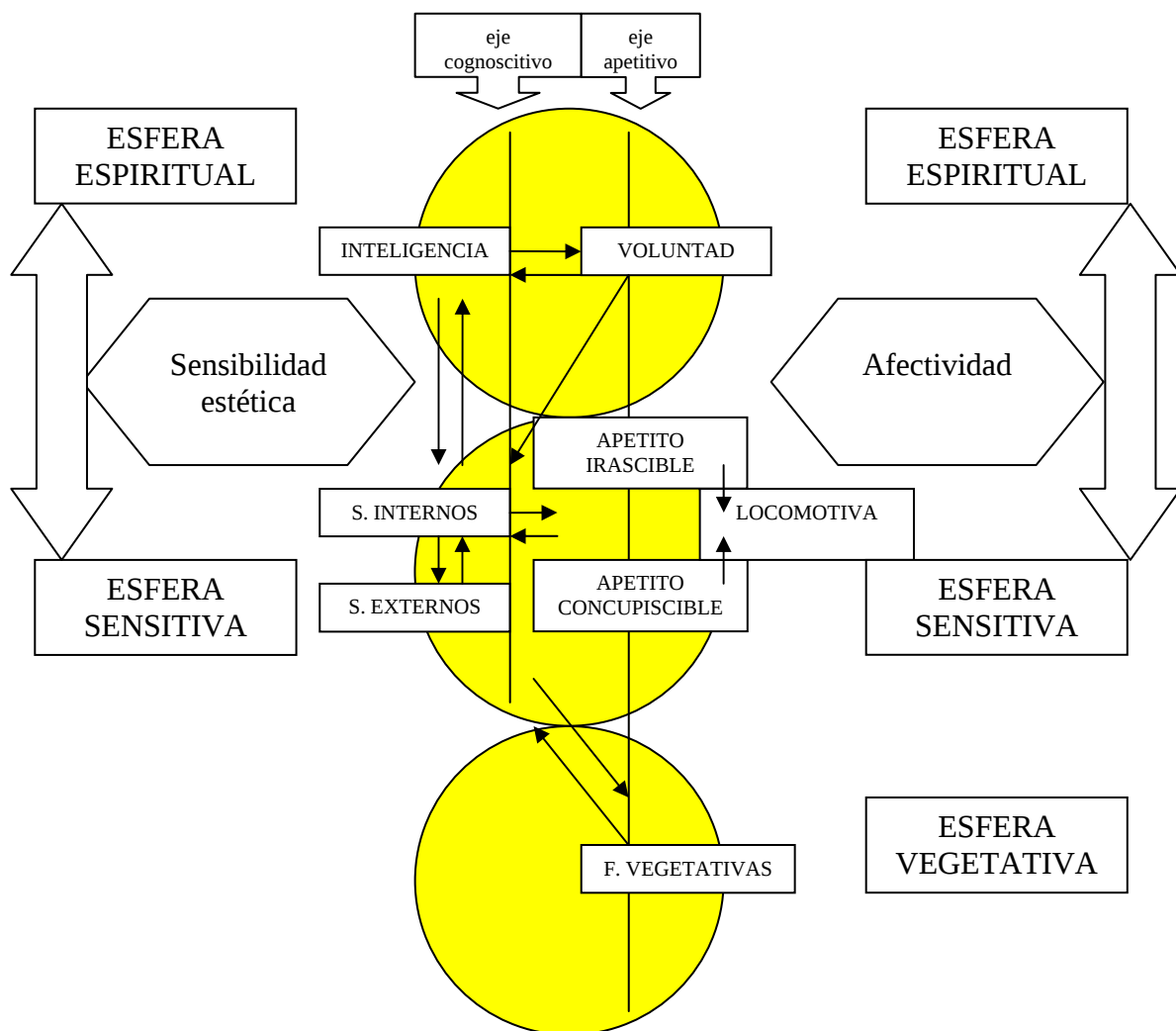
El amor, agrega Lucas Lucas, es *promoción de la persona amada*. Nos sentimos unidos a la persona amada, aunque no necesariamente con unidad y proximidad física, porque a veces la persona amada está lejos. Amar significa hacer existir en mí al amado y simultáneamente ofrecerle mi ser

oblativo (*amor concupiscentiae – amor benevolentiae*), al que a veces se añade también el amor que tiende al propio provecho”.

⁹³ Cf. R. Lucas Lucas, *Explícame la persona*, Roma, edizioni ART, 2010, pág 123 y ss.

para existir en él. Amara significa existir en el amado permaneciendo yo, y hacer que él exista en mí sin que desaparezca él. El amado está en mí no para ser posesión mía. Amar es querer al otro como otro y respetar su diferencia. Es quererlo por sí mismo y no por sus cualidades. Amar es querer decir al otro: “quiero que tú seas”, afirmar al otro y enaltecerlo. No significa imponerle al otro modelos externos a él, sino querer su bien y promover su auténtica libertad.

Todo amor auténtico es *incondicionado, desinteresado y fiel*.



UNIDAD VII

LA VIDA INTELECTUAL

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Esta “guía” se inspira, aunque no exclusivamente, en el manual de Antropología Filosófica de R. Verneaux⁹⁴ y en el Curso de Antropología Filosófica de Guillermo Blanco⁹⁵.

Introducción: Inteligencia y cibernética⁹⁶

Hay funciones que una máquina no puede realizar: el olvido involuntario, etc. Tampoco una máquina tiene inconsciente.

Toda la cuestión gravita sobre el *concepto de simulación*. Que una máquina real o posible pueda realizar todas las funciones de la inteligencia humana no nos autoriza a decir que ella sea inteligente, porque *ser inteligente es un predicado que presupone el de ente vivo*. Del mismo modo, aunque se pueda simular perfectamente en un ordenador un choque de trenes o el aterrizaje de un avión, a nadie se le ocurriría decir que hay un choque real de trenes o un avión aterrizando. Un ingenio cibernético *no piensa, simula el pensamiento*.

Un ordenador *simula el pensamiento* porque su actividad de *manejar signos* está regulada exclusivamente por la *sintaxis*, careciendo absolutamente de *semántica*, es decir de contenidos. El uso que un ordenador hace de signos está regulado por leyes que son seguidas *ciegamente*, como alguien encerrado en una habitación con diversas cestas de símbolos chinos y un conjunto de reglas en castellano para manipularlos de modo puramente formal. En la situación del ejemplo es imposible saber si el hombre de la habitación entiende chino o no, pues sus respuestas pueden ser todas correctas. El pensamiento implica la semántica.

Por otra parte, *mientras que la inteligencia artificial es reversible, la inteligencia natural no lo es*. Eso quiere decir que si a un ordenador se le cambia muchas veces su base de datos, al ordenador no le pasa nada, mientras que si ocurre lo mismo en un existente humano, éste se vuelve un escéptico. En el caso del existente humano, cambiar la base de datos, o cambiar el modo en que manipulan esos datos, quiere decir desengañarse.

1. Los actos u operaciones de la inteligencia humana

Tres son los actos de la inteligencia a modo de fases que se implican o postulan mutuamente: *la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio*.

Cada una de estas operaciones tiene su producto mental o estructura, de la simple aprehensión: el *concepto*, del juicio: la *enunciación*, del raciocinio: la *argumentación*.

El concepto se expresa en forma oral o escrita en la *dicción o término*, llamada *oración* cuando es compuesta; la *enunciación* y la *argumentación*, productos del juicio y del raciocinio respectivamente, también se expresan en forma oral o escrita.

⁹⁴ Verneaux, Filosofía del hombre, caps. VIII al XIII.

⁹⁵ Cf. Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 397-465.

⁹⁶ Choza, J., Filosofía del hombre, una antropología de la intimidad, Madrid, Rialp, 1991.

ACTOS U OPERACIONES	OBRAS O PRODUCTOS	EXPRESIÓN
El acto de <i>aprehender</i> produce internamente	El <i>concepto</i> , la <i>definición</i> y la <i>división</i>	<i>Término</i> o dicción simple (oral o escrita)
El acto de <i>juzgar</i> produce internamente	La <i>enunciación</i> o <i>proposición</i>	<i>Oración</i> (oral o escrita)
El acto de <i>razonar</i> produce internamente	La <i>argumentación</i> deductiva o inductiva	<i>Argumentación</i> oral o escrita

1. 1) La simple aprehensión

La simple aprehensión es el acto de comprender algo sin afirmar ni negar nada de ello. Consiste en conocer una *esencia abstracta*, entendiendo por *esencia* lo que algo es.

Este conocimiento se realiza en o por un concepto. Por ello es frecuente llamar a la simple aprehensión *concepción* o *generación*. Pero el concepto es solamente *el medio* por el que el intelecto capta una esencia.

Para conocer, la inteligencia *produce en sí misma una representación del objeto en la que contempla al objeto*. El concepto o idea es aquello en o por lo cual el intelecto aprehende una esencia.

Tanto en la imagen como en el concepto, *hay una productividad psíquica de un producto interno, inmanente*, que es sensible (la imagen) o inteligible (el concepto).

La inteligencia, en su acto de entender, tiene dos momentos, *el momento productor y el momento contemplativo*.

La inteligencia es productora de un término inmanente llamado *concepto* que es portador de una esencia o inteligibilidad abstracta. Este momento puede asimilarse analógicamente al *expresar, decir o proferir* una palabra o verbo.

En el segundo momento, la inteligencia se hace contemplativa del contenido objetivo del concepto o aquello entendido.

El concepto es distinto de la imagen.

Es un hecho que *podemos concebir intelectualmente objetos de los que no nos podemos formar una imagen adecuada* (igualdad, dependencia, justicia, bondad).

No hay ninguna imagen que esté ligada necesariamente a un concepto. La idea es indiferente a las imágenes. Se necesita una imagen, pero puede ser una u otra la que sirva de base a la conceptualización (así formamos el concepto de triángulo partiendo de cualquier imagen de triángulo).

La imagen es concreta y sensible (incluso la imagen compuesta y esquemática); el concepto es abstracto (incluso el concepto de lo singular).

El concepto es diferente de la palabra, o “imagen verbal”, escrita o hablada, que tiene, no obstante, un papel privilegiado en el funcionamiento de la inteligencia, pues *fija el pensamiento, lo determina y lo hace comunicable*.

La palabra y la idea son independientes. Hay ideas sin palabras y palabras sin ideas. El primer caso corresponde al momento en el que buscamos la expresión justa para una idea.

La palabra y la idea son indiferentes. Una misma idea puede expresarse por palabras distintas, en diversas lenguas, y en la misma lengua por palabras sinónimas. Y las mismas palabras pueden tener sentidos distintos. Es el caso de los *homónimos*, palabras que se escriben del mismo modo, o que se pronuncian de la misma manera, y que tienen significados completamente distintos (“tubo” y “tuvo”, “hasta” y “asta”).

Dada una palabra, el concepto no aparece hasta que se comprende su sentido, es decir, en que se abstrae de la imagen verbal un valor universal.

El empirismo niega la especificidad del concepto y hace de él una imagen vaga, borrosa, esquemática, como un estado débil respecto de los estados perceptivos concretos de la sensación⁹⁷.

En conclusión: El carácter esencial del concepto consiste en ser abstracto y universal. Sólo hay pensamiento propiamente dicho cuando se representa abstractamente una esencia, es decir, un objeto libre de los caracteres, condiciones, circunstancias individuales.

La universalidad es una consecuencia de la abstracción: si el objeto es separado de los caracteres individuales, es predicable o aplicable a un número indefinido de casos particulares que tienen la misma naturaleza.

El concepto tiene una doble dependencia objetiva de la imagen⁹⁸:

Dependencia genética, porque los conceptos suponen una sensibilidad y su contenido procede originariamente de las imágenes, de donde la inteligencia los abstrae, saca o extrae.

Dependencia funcional, porque el intelecto entiende aplicando o incrustando los contenidos conceptuales en las imágenes, o a través de las imágenes a las realidades.

La dependencia del concepto respecto de la imagen es una dependencia objetiva (en razón del objeto), no una dependencia subjetiva (en razón del órgano o sujeto). Porque la inteligencia no es una potencia orgánica.

El cerebro es una condición para el ejercicio intelectual no en cuanto órgano de la facultad sino en cuanto el cerebro suministra los contenidos o datos objetivos sensibles para el pensamiento.

Y, no obstante esta dependencia del concepto respecto de la imagen, hay una distinción específica entre concepto e imagen.

La formación del concepto. El concepto es abstraído de la experiencia sensible. Esta tesis se afirma contra el innatismo en todas sus formas (Platón, Descartes).

Formas y grados de abstracción.

En un sentido amplio, abstraer es considerar aparte un elemento o un aspecto de una cosa. En este sentido, hay abstracción desde el nivel del conocimiento sensible. Cada sentido percibe, en efecto, solamente un aspecto del universo con exclusión de los demás. Igualmente, en el campo de un sentido, por la atención, se puede considerar un punto con exclusión de los demás. Ésta es una concepción empírica de la abstracción. En realidad solamente es un esbozo de abstracción, pues el aspecto o elemento considerado es tan concreto como el todo.

La abstracción propiamente dicha es una operación propia de la inteligencia por la que ésta considera, en el objeto sensible singular, su esencia o naturaleza por separado de los caracteres individuales.

La teoría de la abstracción fue elaborada por Aristóteles para explicar el carácter de nuestros conceptos y su relación con la sensibilidad. Abstraer quiere decir sacar de, extraer, y era mucho más usado antes, ya que el término ha adquirido vulgarmente hoy el sentido de distracción, dispersión. Reservado el término a la inteligencia, se pueden hacer diversas distinciones⁹⁹.

Hay una abstracción que es común y básica a todas las conciencias.

La otra abstracción, llamada epistémica comprende grados que diferencian a las ciencias y constituyen los grandes tipos del saber humano.

Hay tres grados de abstracción epistémica: física, matemática y metafísica.

⁹⁷ G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Pág. 442.

⁹⁸ Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 429-432.

⁹⁹ Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 445-446.

En la abstracción física, el espíritu considera las *cualidades sensibles* de la cosa *aparte* de sus caracteres individuales.

En la abstracción matemática, el espíritu considera la *cantidad*, *aparte* de todas las cualidades sensibles.

En la metafísica (separación o trascendencia más bien que abstracción), el intelecto considera al ente, *aparte* de toda cantidad y toda cualidad, *el ente en cuanto ente o el ser de todo ente*.

La abstracción tiene dos sentidos básicos¹⁰⁰:

La *abstracción productiva inconsciente*.

La *abstracción considerativa o consciente*.

La abstracción productiva. Éste no es un procedimiento consciente sino *preconsciente o inconsciente*. El intelecto agente es una *función de la inteligencia* y es llamado “*intelecto*” en sentido *analógico*, no porque formalmente entiende, sino porque es un dinamismo que *interviene causalmente* en el proceso del entender.

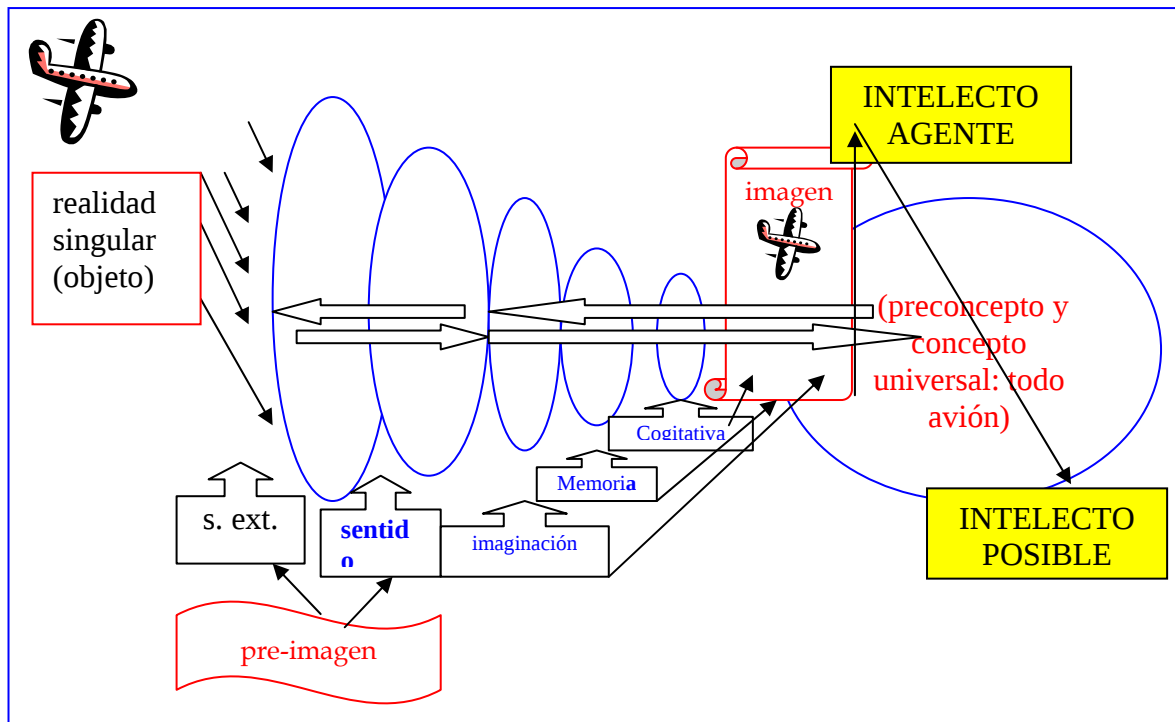
La abstracción del inteligible a partir de la imagen sensible, obra *del intelecto agente* es una *espontaneidad constitutiva de lo inteligible a partir de la sensibilidad*. El intelecto *no añade nada a la imagen*, ningún elemento que no estuviese ya incluido en la imagen, pues en ese caso *sería creador* del objeto inteligible. Su papel consiste en *actualizar (hacer pasar de la potencia al acto) lo inteligible, revelarlo o desvelarlo*; pues la *esencia está ya (en potencia) en lo sensible, pero no aparece a los sentidos*.

La abstracción considerativa del intelecto es la que hacemos al considerar o subrayar *conscientemente* un aspecto de una cosa dejando de lado otros. Es el *acto segundo* del entender de la inteligencia sobre un material inteligible previamente existente. El entendimiento *reelabora el objeto* producido según *distintos niveles de inteligibilidad epistémica o grados de abstracción*.

En cuanto a la abstracción del intelecto agente, Aristóteles dice que el intelecto agente es como una luz (De Anima III, 5). Se habla de la luz del intelecto y de la iluminación de las imágenes. Es como un *faro constitutivo* que produce la inteligibilidad. Podemos decir que poseemos en nosotros *la luz y la máquina proyectora* de un film, pero lo que yo proyecto es lo que pasa por la luz del proyector, el rollo de la película. La realidad corpórea como imagen, suministra la materia para un proceso abstractivo en el que el intelecto agente *promueve el contenido de la imagen a un nivel más alto, el inteligible*, que *fecunda* a la inteligencia que entiende¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. también Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 445-450.

¹⁰¹ Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 448-449.



La imagen sensible del aparato sensorio humano es portadora de inteligible. Y el hombre está dotado de *un scanner* que conoce el código de acceso para abrir la imagen y descubrir el inteligible. La imagen es como un *archivo protegido* cuyo contenido sólo puede abrir y leer quien conoce la *clave de acceso* (el intelecto agente).

Como se dijo, la imagen es siempre singular, como la cosa sensible que representa (éste avión), pero el inteligible es universal, o sea predicable de todos los individuos comprendidos en la extensión de una especie o género (todo avión). Y el inteligible, fruto de la abstracción a partir de la imagen, sigue siendo la esencia universal de algo, aunque se trate de realidades únicas como el sol o la luna, tal hecho, tal persona. Universal, que *no es lo mismo que general ni el resultado de una generalización*, donde permanecen los elementos comunes y se quitan las diferencias.

El intelecto agente o activo está siempre despierto. Su función es secundaria, debe reunir el material para que el otro intelecto, el llamado intelecto posible o pasivo, contemple y considere o propiamente piense. El intelecto agente *despierta* al intelecto posible, *lo hace pasar al acto de conocer*.

El intelecto agente es como alguien que sale de pesca, tira la línea y el anzuelo en el mar de la sensibilidad y pesca en las imágenes los inteligibles o conceptos aunque en un estado virtual. Es como un pasante de un estudio jurídico enviado a buscar en una biblioteca libros que él no entiende ni conoce pero que hace el servicio de llevar a los que los consultarán y usarán.

La *primera operación* de la inteligencia puede compararse con la intuición sensible. En realidad *sólo ésta es intuitiva*, ya que las otras dos operaciones de esta facultad son discursivas, es decir que se mueven de un conocimiento a otro.

A la simple aprehensión sigue el juicio y luego el raciocinio, pero *la inteligencia no descansa en el movimiento sino en la quietud de la contemplación*. Por ello afirmamos que *lo discursivo*, propio del hombre en esta vida, no tiene sino razón de medio que *se ordena a la contemplación intelectual como a su fin o perfección*.

1. 2) El Juicio

Descripción del Juicio:

El juicio es un acto por el cual la inteligencia **afirma o niega** como real una identidad entre dos conceptos distintos.

*Lo que constituye el acto de juzgar, su elemento esencial, es la **aserción o la afirmación**.* La negación se reduce a ella, pues es un mismo acto negar que una cosa sea o sea tal, y *afirmar* que no es o no es tal.

La afirmación se opone, pues, a *la suspensión del juicio: la duda*, en la que el espíritu se abstiene de afirmar o de negar cualquier cosa. A la duda pueden añadirse otras actitudes mentales como *la interrogación, la súplica, la orden, que no llevan consigo afirmación*.

No hay nunca afirmación pura o vacía, siempre se afirma algo. Incluso un simple “sí” solamente tiene sentido como respuesta a una pregunta formulada. Lo que se afirma es una **relación entre dos términos**. En el juicio “S es P”, los términos son conceptos distintos; por el juicio se afirma que son idénticos en la realidad.

El juicio es el acto principal de la inteligencia.

El juicio es el único acto intelectual que es susceptible de verdad. Como la inteligencia es la función de lo verdadero, sólo halla su cumplimiento en el juicio. En efecto, el juicio es *el único acto en el que la inteligencia tiende a adecuarse con lo real*.

Las causas del Juicio:

*La causa del juicio es evidentemente **la inteligencia**, porque el juicio es un acto intelectual.* Pero la cuestión que se plantea enseguida es **saber lo que determina a la inteligencia a juzgar**.

Los principales factores del asentimiento son:

La evidencia intrínseca. Admitimos como un hecho que hay evidencias *que se imponen*: en algunos casos, el juicio es *determinado* por la evidencia con la que el objeto, o la verdad, los hechos se presentan al espíritu.

El tipo de evidencia que así se impone es la **evidencia intrínseca inmediata**: se encuentra *en la experiencia sensible* que es una intuición de lo real, y en todos los *principios primeros*, proposiciones conocidas por sí mismas, es decir, tales que basta comprender sus términos para darse cuenta de la verdad. Por ejemplo: “el todo es mayor que la parte”, “hay que hacer el bien y evitar el mal”.

La **evidencia intrínseca** puede ser también **mediata**: es la que resulta de una **demostración**. La conclusión no es allí evidente por sí misma de un modo inmediato, pero está unida por un lazo necesario a unos principios inmediatamente evidentes, y participa de su evidencia.

La voluntad.

La voluntad interviene *directamente* en todos los casos en que solamente hay una **evidencia extrínseca o por testimonio**: el juicio *no está determinado* por los motivos intelectuales, de suerte que la afirmación depende de la voluntad, que en cierto modo refuerza la inteligencia. Es lo que ocurre en todos los conocimientos fundados en el testimonio de otro hombre, que, por grande que sea su autoridad, no hace intrínsecamente evidente para otro lo que dice. Todos nuestros *conocimientos históricos*, y una gran parte de nuestros conocimientos *geográficos* se basan en el testimonio. Incluso en el dominio propiamente científico, *nadie puede hacer por sí mismo todas las experiencias y todos los cálculos* que fundamentan las afirmaciones más seguras. Hay que *fiarse*, pues, del testimonio de otros hombres. Pero el testimonio no hace a la verdad evidente, y el juicio no es determinado por evidencia.

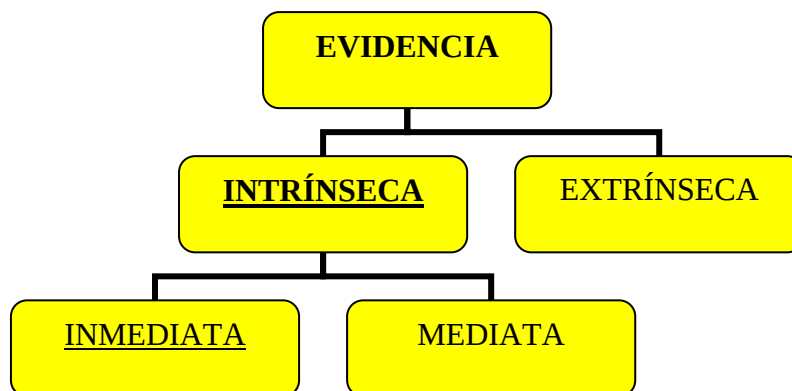
Por último, puede ocurrir que *la voluntad supla a todo motivo intelectual*. Se afirma sin ninguna especie de evidencia, ni intrínseca ni extrínseca, simplemente *porque se quiere que esto sea así*. Tal juicio es una *creencia ciega*, un *puro fanatismo*.

La afectividad. Los sentimientos, el interés, las pasiones, pueden mandar también sobre el juicio en cierta medida. Una pasión, por ejemplo, puede influir sobre el juicio de la inteligencia de dos maneras:

Dirigiendo la atención, de tal modo que no vemos más que lo que nos place.

Influyendo sobre la voluntad, que a su vez manda a la inteligencia afirmar lo que conviene a la pasión del momento.

La práctica. Es cierto que *la conducta influye sobre el juicio*. Esto se comprende por una exigencia de unidad de la consciencia humana: no se puede estar mucho tiempo dividido interiormente. *Si la práctica no se regula por las ideas, son las ideas las que se regularán por la práctica*, y siempre se hallarán razones para justificarse ante sí mismo y ante los demás. Así se produce el endurecimiento del delincuente; a fuerza de infringir la ley, llega a no pensar ya mal de lo que hace, e incluso a encontrarlo bien. Inversamente, *si se vive según las exigencias de una verdad* que sólo se ha entrevisto, *ésta se va iluminando* poco a poco en el espíritu y pasa al plano de las convicciones profundas.



La evidencia intrínseca, inmediata o mediata, es la que impone la luz misma, de una puesta del sol por ejemplo, vista directamente o indirectamente, a través de un filtro polarizador. La luz de la evidencia extrínseca, en cambio, llega al sujeto indirectamente. Un testigo, en efecto, es el que ve, y por la luz que él refleja ven otros que confían en él. La evidencia extrínseca es el sentido más débil de evidencia.

Verdad, duda, opinión y certeza

El hombre puede *descubrir la verdad en el orden real* dado en cuanto conocido. La verdad, incluyéndolo a él mismo, es *anterior* al hombre, en el sentido de que *él no la crea ni construye* sino que tiene la *capacidad de descubrirla*.

Es fundamental afirmar que *el hombre es capaz de la verdad*, evidencia que niega el escepticismo.

Pero distingamos que **la verdad**, a la que se opone *el error*, plantea el problema de la

relación de adecuación o inadecuación entre la inteligencia - a través del juicio - y la realidad.

La *duda*, la *opinión* y la *certeza*, en cambio, se refieren a **estados del sujeto** (de la inteligencia) de acuerdo a la repercusión en ella de la cosa conocida. De modo que podrían darse una *certeza sin verdad* o una *verdad con asentimiento opinable*.

La *duda*, *opinión* y la *certeza* se corresponden correlativamente, *por parte del objeto* conocido: la *duda* con la *posibilidad*, la *opinión* con la *probabilidad*, la *certeza* con la *evidencia*.

Como se vio más arriba, *el único criterio auténtico de certeza es la evidencia*. Sin evidencia no debe haber certeza, aunque muchas veces los hombres emiten juicios ciertos fundados en probabilidad e incluso en mera posibilidad.

Cuando no hay evidencia, sino solamente *probabilidad*, la inteligencia no debe emitir un juicio cierto sino una *opinión*, que es *un juicio pero con temor a equivocarse*. Si hay juicio, puede haber verdad; pero una verdad que no cuenta con un asentimiento cierto por parte del sujeto.

Cuando ni siquiera hay probabilidad sino solamente *posibilidad*, ante igualdad de pros y contras, la inteligencia *suspende el juicio*. En eso consiste la *duda*, en la suspensión del juicio. En ese caso, no se puede hablar de verdad, porque ni siquiera hay juicio.

La *evidencia*, propiedad del objeto, *único criterio válido de certeza*, estado del sujeto, corresponde con la *verdad en cuanto relación de adecuación del sujeto al objeto*. Esto hace a la *verdad objetiva*.

POR PARTE DEL SUJETO	RELACIÓN DE ADECUACIÓN SUJETO Y OBJETO	POR PARTE DEL OBJETO
certeza	Juicio: verdad o error	evidencia
opinión	Juicio: verdad o error	probabilidad
duda	Suspensión del juicio	posibilidad

La *verdad* se define como *la adecuación de la inteligencia y la realidad*.

En la verdad, “la que mide” es la realidad, y la inteligencia “es medida por” las cosas.

Eso es así en el *orden teórico*, aunque en el *orden práctico* es la inteligencia del artista o técnico la que “mide” la materia que transforma. Sin embargo, como el orden práctico se fundamenta en el orden teórico, en definitiva, *es la realidad la que mide a la inteligencia del hombre*, incluso del artista, que copia de la naturaleza las formas bellas que imprime en la materia¹⁰².

Esa verdad humana, *adecuación de la inteligencia a la realidad*, no puede, pues, resultar del *consenso*, como muchos hoy creen, a no ser que se entienda del consenso que es *resultado* de ella.

A la verdad *no la crea* el hombre, oponiéndonos a lo que afirma el *constructivismo*, a la verdad el sujeto *la encuentra* como *algo objetivo dado*, que tiene en el sujeto una resonancia inmanente. A medida que la va descubriendo el hombre va “*construyendo*” gradualmente el edificio del conocimiento como *reflejo* de la realidad. A la verdad no la ve de golpe sino que la va encontrando y completando de a poco. Porque la realidad siempre trasciende su capacidad de comprenderla y abarcarla. Unos hombres ven más que otros y cada uno desde una *perspectiva o contexto* distinto pero complementario, aunque sin negar la exigencia de objetividad. A la verdad total no la descubre un hombre solo y nadie puede prescindir de la tradición y cultura de la humanidad, como si el conocimiento pudiese comenzar de cero.

¹⁰² Cf. Tomás de Aquino, cuestión disputada De Veritate.

1. 3) El Razonamiento discursivo

Descripción de la inferencia:

El acto mental de razonar, la inferencia, aparece a primera vista como una serie o sucesión de juicios. De ahí viene el nombre de discurso que a menudo se le da (que viene de correr o pasar de un punto a otro).

Pero una simple sucesión de juicios no constituye un razonamiento. Los juicios pueden ser sin consecuencia, aunque se sucedan, como ocurre a menudo en el pensamiento espontáneo: “Esto es lindo, pero tengo frío y hambre”. O bien, los juicios pueden seguirse en un orden meramente cronológico, como cuando relatamos el desarrollo de los acontecimientos de una historia. Para que haya razonamiento, es necesario que los juicios dependan los unos de los otros. Esta dependencia objetiva se expresa en general por las conjunciones “ahora bien”, “pues”, “porque”, “por consiguiente”, “por tanto”, etc.

El razonamiento no tiene su fin en sí mismo. No se razona por razonar sino para concluir. El fin del razonamiento es, pues, su conclusión. Ésta ordinariamente es conocida de antemano, pero su verdad no aparece, y, por tanto, queda sólo como posible, verosímil o probable. El razonamiento tiene como fin verificarla, es decir, verla como dependiente de juicios ya tenidos como verdaderos; así se la hace participante de su evidencia. Si fuese evidente por sí misma, no habría motivo para razonar.

La pretensión de demostrarlo todo es absurda. La demostración supone unos principios evidentes; solamente se hace posible apoyándose en ellos. Estas evidencias no siempre son dadas como premisas del razonamiento; pero están implicadas en el razonamiento mismo. Así, el razonamiento tipo de la matemática “ $A=B$, $B=C$, por lo tanto, $A=C$ ” supone el principio evidente: “Dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí”. Podríamos desarrollar el razonamiento del modo siguiente: “Dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí; ahora bien, A y C son iguales a B; por tanto, A y C son iguales”.

El razonamiento es “una actividad psíquica de orden cognoscitivo, cuyo fin es la formulación de un juicio, no en virtud de la evidencia inmediata de la relación que une el sujeto y el predicado, sino en razón de un *nexo necesario que el conocimiento humano capta entre la verdad supuesta de los juicios dados y el nuevo juicio que va a formular*”¹⁰³.

2. El objeto de la inteligencia

La cuestión del objeto formal propio se podría plantear con una pregunta. Ya que la inteligencia humana, como toda inteligencia, tiene por objeto al ente, ¿por dónde comienza? ¿qué es lo primero que conoce y a través de lo cual conoce las otras realidades?

La inteligencia humana es una facultad de conocimiento de naturaleza espiritual, que tiene por objeto general todas las cosas en cuanto inteligibles, por objeto formal común el ente, por objeto formal propio directo (“lo primero conocido”) la esencia universal de las cosas materiales obtenida por abstracción a partir de la imagen ; por objeto formal propio indirecto (segundo) ella se conoce a sí misma y a las cosas en cuanto singulares por reflexión, y conoce por analogía las cosas inmateriales.

¹⁰³ R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 129.

2.a) El objeto general de la inteligencia

Al **objeto general** de la inteligencia es **la suma de todas las cosas o todos los objetos en cuanto cognoscibles o inteligibles**, una esfera de extensión prácticamente infinita.

2.b) El objeto formal común de la inteligencia

El objeto formal común de la inteligencia, se refiere al objeto formal de *toda* inteligencia, cualquiera que sea, infinita o finita, pura o encarnada. Se trata de las leyes y caracteres válidos para toda inteligencia.

El objeto formal común de toda inteligencia es el ente.

“lo que es”: esencia

“lo que es”: existe, es (real)

2. c) El objeto formal propio de la inteligencia humana, directo e indirecto

El objeto formal propio de la inteligencia humana, se refiere no ya a toda inteligencia sino a *la inteligencia humana, finita y encarnada*, con sus leyes y objetos especiales. El objeto formal propio de la inteligencia humana puede ser *directo (o primero) e indirecto (o mediato)*.

El objeto formal propio directo de la inteligencia humana, o lo primero conocido por ella, es la esencia de las cosas materiales, representadas por la imagen, esencia que es conocida por el intelecto como abstracta y universal.

El objeto formal propio indirecto (segundo) de la inteligencia humana:

Además de la esencia abstracta de las cosas materiales, la inteligencia humana puede alcanzar otros objetos *por caminos mediatos o indirectos*: ella misma y las cosas singulares *por reflexión*, y las cosas inmateriales *por analogía*.

2.c) 1) La inteligencia se conoce a sí misma por reflexión

La inteligencia es capaz de autoconciencia propia.

Pero la inteligencia *no es para sí misma un objeto directo o primero*; solamente se conoce por reflexión *después y sobre* un acto directo de conocimiento del mundo.

El orden de las operaciones es el siguiente: Hay primero *un acto directo* de conocimiento que tiene por objeto una esencia de una cosa material; por *reflexión* la inteligencia conoce primero *su acto*, después llega a conocerse *a sí misma como principio del acto*. Esto es *una percepción refleja o una intuición de la inteligencia en y por su acto*.

La inteligencia *percibe así su existencia, pero no su naturaleza o esencia*, pues por ser ente inmaterial *sólo puede conocerse por analogía*, como todas las cosas inmateriales, y no sin alguna dificultad.

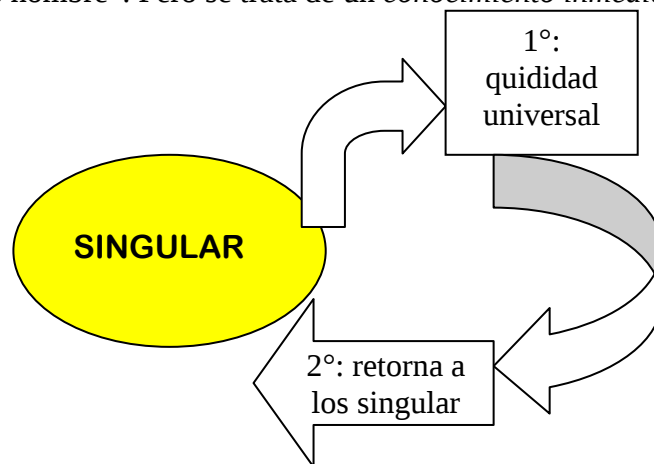
Según Aristóteles, la inteligencia se conoce a sí misma en la medida en que, estando en acto de conocer lo otro, distinto de sí misma, *revierte sobre sí, retorna, vuelve sobre sí misma como una línea recta que se corta. La reflexión es la capacidad intelectual, específica del hombre, de volver sobre sí mismo.*

2. c) 2) La inteligencia conoce lo singular por reflexión

Es también un hecho evidente que el hombre puede tener alguna idea de las cosas individuales, *un concepto de lo singular*. El conocimiento intelectual de lo singular se produce también “*como por una especie de reflexión*”, como dice Santo Tomás, pero orientada *en sentido inverso*.

Se da primero el acto directo de conocimiento de las esencias *universales* de las cosas del mundo, después la reflexión sobre este acto, pero *en lugar de remontar del acto a su principio activo, la reflexión desciende hacia la fuente objetiva del acto*, a saber, la imagen de las cosas en cuanto singulares.

El conocimiento de lo singular se expresa en un *juicio* de la inteligencia que capta *lo real singular*: “Sócrates es hombre”. Pero se trata de un *conocimiento inmediato, no argüitivo*.



2. c) 3) La inteligencia conoce los entes espirituales, e incluso el Ser de Dios, por analogía

Es también un hecho evidente que podemos conocer otros objetos distintos de las cosas materiales: entes espirituales. Pero no podemos tener de ellos *una idea propia*, sino sólo *una idea analógica*.

El conocimiento de los entes espirituales por analogía, supone previamente conocida la *existencia* de esos entes espirituales, y tiene por finalidad determinar su *naturaleza* o su *esencia*.

La existencia del alma espiritual nos es dada por la experiencia del “cogito” (yo); la existencia de Dios, por la razón o por la fe; la existencia de los ángeles, solamente por la fe.

La inteligencia humana también conoce por analogía *su propia naturaleza* espiritual.

3. Naturaleza de la inteligencia como facultad espiritual

La inteligencia humana es una potencia o facultad espiritual, es decir, subjetiva, intrínseca y ontológicamente (en cuanto al ser) independiente del cuerpo, aunque objetiva (extrínsecamente), genética y funcionalmente (en cuanto al operar) dependiente de él.

Y se prueba remitiendo:

1°) ***A la experiencia de las tres operaciones de la inteligencia.***

Por la simple aprehensión, la inteligencia capta una *esencia abstracta y universal*. Ahora bien, ésta no puede ser corpórea. Por lo tanto, el acto que la aprehende es espiritual, y el principio de ese acto, la inteligencia, lo es igualmente.

Por el juicio, la inteligencia afirma o capta una *relación abstracta* entre dos conceptos abstractos. Ahora bien, esta relación no puede ser material. Por lo tanto el acto de juzgar es espiritual, y el principio de ese acto, la inteligencia, lo es igualmente.

Por el razonamiento, la inteligencia capta un lazo de *dependencia necesaria* entre unos juicios. Esta *necesidad lógica* es también *abstracta* y, por tanto, inmaterial. Luego el acto de razonar es espiritual, y el principio de ese acto, la inteligencia, lo es igualmente.

2°) ***A la capacidad de reflexión.*** Por la reflexión la inteligencia capta su acto y a sí misma. Pero, si fuera orgánica no lo podría hacer. Porque *un órgano no puede volverse sobre sí mismo*, ya que está constituido por partes extensas y dos partes físicas no pueden coincidir en virtud de la *impenetrabilidad* de la materia. Por tanto, el acto de reflexión es espiritual y lo es igualmente la inteligencia que lo realiza¹⁰⁴.

Quede claro, pues, que se trata de una *espiritualidad estricta y rigurosamente hablando*, y no de una cierta inmaterialidad como algo más sutil dentro de la materia. *La inteligencia y la voluntad son potencias o facultades espirituales tanto como el alma*, forma sustancial del hombre, en la que inhieren directamente y de cuya *subsistencia* participan después de la muerte y de la separación del alma y el cuerpo.

“El cerebro es la *condición* para pensar, pero no es la *causa productora* del pensamiento”; “la inteligencia tiene la capacidad de *colocarse, de algún modo, más allá y más arriba del propio cerebro*, puesto que consigue pensarlo (la inteligencia piensa el propio cerebro); el ojo no se ve a sí mismo”¹⁰⁵.

La **noción de inteligencia**¹⁰⁶:

La inteligencia no es sólo ni principalmente:

Un conocimiento relacional, como si su función fuera organizar el caos sensorial mediante la estructuración en relaciones. Es propio de la inteligencia, aunque no es lo constitutivo ni exclusivo (porque es *anterior el conocimiento de esencias* que son relacionadas), *el conocimiento de relaciones abstractas; pero la capacidad de percibir relaciones* concretas ya se da al nivel de la sensibilidad.

Capacidad de fabricar utensilios, capacidad de acción y no de conocimiento. En realidad, la *dimensión productiva* del hombre está fundada en la capacidad de captación del universo por la inteligencia. La *dimensión técnica* es un aspecto o uso de la inteligencia pero no su naturaleza más profunda.

Capacidad de adaptación a situaciones o circunstancias nuevas, no previstas para la especie. Esta definición vale para la estimativa o inteligencia animal. Es una noción biológica que no vale para la inteligencia conceptual. En el hombre hay otras finalidades que desbordan la finalidad biológica. Si en el hombre hay adaptación a situaciones nuevas es porque hay una comprensión previa de la situación por la capacidad de conocimiento de esencias o de lo real.

Estas teorías corresponden a tres modos inadecuados de definir la inteligencia: *la inteligencia relacional, la inteligencia fabricadora y la inteligencia adaptativa*.

La inteligencia es:

¹⁰⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles* II, 49 y 65.

¹⁰⁵ R. Lucas Lucas, *El hombre espíritu encarnado*, Págs. 142-143.

¹⁰⁶ Cf. Blanco, G. – *Apuntes de clase para uso de los alumnos y G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica*, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Págs. 402-409.

Una potencia o facultad de naturaleza espiritual capaz de conocimiento de las esencias y de la verdad de las cosas.

El sentido de los términos “inteligencia” y “razón”¹⁰⁷:

La potencia o facultad humana que los *latinos* llamaron “**intellectus**”, “**intelligentia**”, “**ratio**”, “**cogitatio**” y “**mens**” corresponde a lo que los *griegos* denominaban “**nous**”. El “**nous**” era llamado “**diánoia**” en cuanto la misma facultad atraviesa, penetra, segrega, separa, distingue.

“**Pensare**” (latín): significa primariamente la acción de *pesar*, a la que se parece nuestra actividad intelectual que mira el pro y el contra de algo, que *pondera* (ponderar viene de “*pondus*”, que significa peso). Del latín “*pensare*” derivaron en las lenguas romances: “*pensée*” en francés, “*pensiero*” en italiano, “*pensamiento*” en español.

“**Intellectus**”: viene del latín “*inter legere*”, que quiere decir “*leer entre líneas*”, *entreleer en las cosas que es lo básico o entreleer en el mundo fenoménico algo mucho más profundo que los datos de los sentidos*. Esto es más firme que la etimología propuesta por Santo Tomás, que aunque quería decir algo adecuado, como etimología era falsa: “*intus legere*”, o sea, “*leer adentro*”, *la inteligencia lee dentro*.

La potencia o facultad de razonar se llama “**razón**”¹⁰⁸. Pero el término “razón” tiene diversos sentidos.

Sentido etimológico. Razón viene del verbo latino “*reor*”, que significa: creer, pensar, calcular; “*ratus*” significa: calculado, fijado, ratificado. Y “*ratio*”: cuenta, razonamiento, justificación.

Sentido subjetivo. Es el sentido más corriente. Se trata, en general, de *una potencia o facultad de conocimiento, pero con numerosos matices*:

“**Razón**”:

El conocimiento natural que engloba todas las potencias o facultades, incluso los sentidos. En esta acepción, “razón” se distingue de la fe.

Estrictamente, la potencia o facultad de “razonar” (“Ratio”) o la función “discursiva” de la inteligencia. Se opone a la inteligencia en cuanto potencia o facultad de comprender (“*intellectus*”), de captar como intuitivamente la esencia, y de juzgar.

Naturaleza de la razón:

La potencia o facultad de razonar no es diferente de la facultad de comprender y juzgar. Entre la inteligencia y la razón existe solamente la diferencia que hay entre el reposo y el movimiento, lo perfecto y lo imperfecto. La inteligencia es una función que podemos llamar *intuitiva* que capta la verdad; la razón es una función *discursiva* que pasa de una verdad ya conocida a otra verdad. En ambos casos, *el objeto formal es el mismo: la verdad*; la diferencia reside solamente en el modo de alcanzar la verdad.

La razón es la inteligencia misma en cuanto se mueve, pasa de un juicio a otro, descubre una verdad con la ayuda de otra. La *necesidad* que tenemos de razonar para establecer verdades es *el signo de la imperfección de nuestro espíritu que no es capaz de captar toda la verdad a la primera mirada*. Dios no necesita razonar porque toda verdad está presente a su mirada. Por otra parte, el razonamiento es para nosotros *un instrumento de progreso* porque, gracias a él, descubrimos verdades nuevas.

La razón no puede bastarse a sí misma. Se enraíza en la “*intuición*” de los primeros

¹⁰⁷ G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Págs. 398-402.

¹⁰⁸ Cf. Verneaux, Filosofía del hombre.

principios, que son indemostrables porque son primeros, pero no tienen necesidad de ser demostrados porque son evidentes¹⁰⁹.

La discursividad es un accidente exclusivo del hombre en cuanto totalidad de espíritu y cuerpo y en la medida en que el alma permanece unida al cuerpo. El ángel no necesita razonar;; su conocimiento es intuitivo.

La discursividad tiene su raíz en la corporeidad humana. Es signo de su imperfección ontológica en la escala jerárquica de las inteligencias creadas e increada. Pero, el carácter discursivo de la inteligencia humana tiene sentido de *medio en orden al fin*, y el fin de la inteligencia es el descanso o la quietud (no el esfuerzo discursivo) en la contemplación de la verdad, que tiene razón de fin o acto.

Funciones de la inteligencia

Entendimiento especulativo y entendimiento práctico¹¹⁰

Afirmamos que, según Santo Tomás y el mismo Aristóteles, cuando hablamos de entendimiento especulativo y entendimiento práctico *no se trata de dos potencias o facultades diversas* sino de *dos funciones* de la misma inteligencia.

El primero, el entendimiento especulativo¹¹¹, versa sobre la verdad considerada absolutamente, el segundo, el práctico, sobre la verdad en cuanto norma o regla de la actividad del hombre. El primero es desinteresado, simplemente se propone *el saber por saber*, espeja la realidad (de ahí su nombre, del latín “speculum”¹¹²); el segundo, que presupone al primero, accede a la realidad con un interés, sea para modificar la propia conducta (ética), sea para modificar el mundo (arte o técnica).

El primero es *fundamento* del segundo. El primero, no obstante, *se ordena*, al menos remotamente al segundo, porque el hombre no puede vivir sin actuar, tiene que actuar.

En Santo Tomás se trata de dos funciones de conocimiento racional¹¹³. El intelecto se llama práctico cuando tiene como fin dirigir la acción. Su objeto es el bien. Pero no se confunde con la voluntad, pues su objeto es *el bien como cognoscible*, no el bien como deseable o amable, que es el objeto de la voluntad.

Los hábitos intelectuales

Después de haber estudiado las operaciones de la inteligencia, corresponde tratar de los hábitos operativos que la perfeccionan.

Los hábitos son *cualidades o disposiciones estables que residen sobre el sujeto o sobre algunas potencias o facultades*.

Hay hábitos entitativos (la salud) y hábitos operativos. Si el sujeto es una potencia o facultad, el hábito se denomina *operativo* y cualifica a esa potencia o facultad *para obrar mejor*, esto es: *más fácil, más pronto y más deleitablemente*.

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, De Veritate, 8, 15; Suma de Teología I-II, 51, 1, I, 79, 12.

¹¹⁰ Cf. Basso, D. - Los principios internos de la actividad moral.

¹¹¹ El sentido etimológico de “**especulativo**”, al que se opone “práctico”, es el que se expone. No se confunda con un sentido derivado de reflexionar o pensar, y de uso más difundido, especialmente en el campo económico y financiero, y por tanto equívoco y mas bien identificado con su opuesto “conocimiento ordenado a la práctica”: *especular* es “procurar provecho o ganancia por cualquier medio”, como puede hallarse en un diccionario (ver por ejemplo el Pequeño Larousse).

¹¹² “**Speculum**”, a su vez, deriva del latín arcaico “*specere*”, que significa *mirar*. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, Joan Corominas, Madrid, Gredos, 1961, 2º edición, 7º reimpresión, voz “espejo”.

¹¹³ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 79, 11.

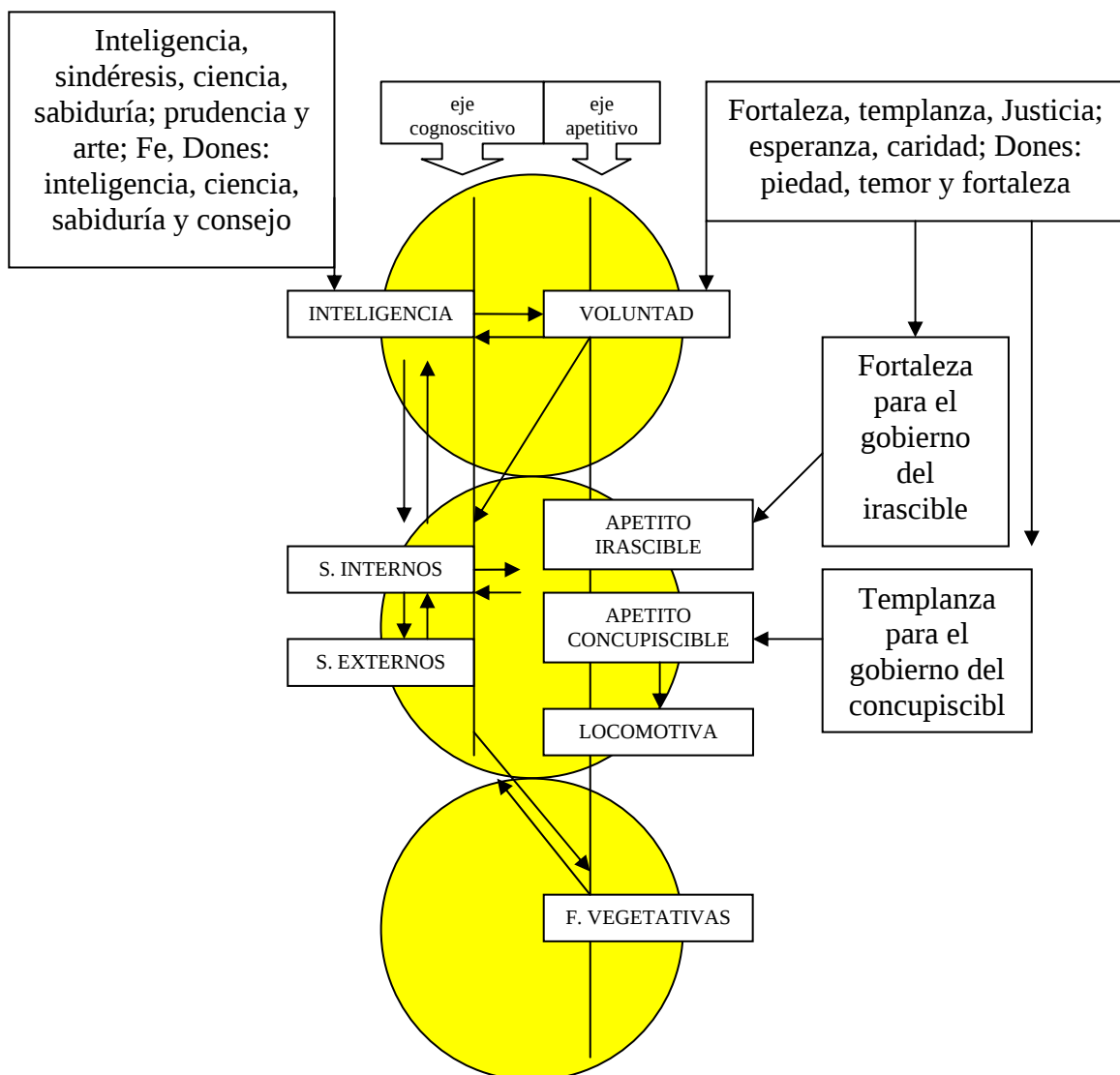
Los hábitos que *hacen bueno al hombre* se denominan *virtudes*. Los hábitos que no hacen bueno al hombre se denominan *vicios*.

De los *hábitos que cualifican la inteligencia* sólo uno se llama propiamente virtud y es la prudencia. Los demás hábitos intelectuales, si se dicen virtudes lo son impropriamente, porque el poseerlos no hace necesariamente bueno.

Son *hábitos intelectuales naturales innatos* “la inteligencia” de los primeros principios teóricos evidentes (de contradicción, etc.) y “la *sindéresis*” de los primeros principios evidentes del obrar (“hay que hacer el bien y evitar el mal”).

Son *hábitos intelectuales naturales adquiridos teóricos*: la ciencia y la sabiduría (según sean de las *conclusiones* por las *causas* inmediatas o las causas últimas), y *naturales adquiridos prácticos*: la prudencia (que aplica las normas universales de la ley al obrar de la situación concreta) y el arte o la técnica (hábito que aplica las reglas universales del manejo de la materia para que el hombre fabrique cosas útiles y bellas).

Más adelante estudiaremos las *virtudes que perfeccionan la voluntad*, y a través de ella en las otras potencias o facultades por ésta imperadas: la esperanza y la caridad, entre las teologales; la justicia, la templanza y la fortaleza, entre las cardinales, éstas dos últimas para el dominio político (no despótico) de los apetitos concupiscible e irascible respectivamente; los dones infusos del Espíritu Santo: fortaleza, piedad y temor de Dios.



LA VOLUNTAD LIBRE

1. Noción. Descripción del acto voluntario: querer y deseo; análisis del acto voluntario

La voluntad es el apetito elícito racional. Es la potencia o facultad tendencial despertada e iniciada (aunque no determinada) por el conocimiento de un bien por parte de la inteligencia.

La voluntad es una potencia o facultad de naturaleza espiritual cuyo objeto formal es el bien tal como es concebido y presentado por la inteligencia.

El acto propio de la voluntad se denomina acto voluntario.

El “querer” de la voluntad se presenta como irreductible y superior al “desear” del apetito sensitivo, aunque a veces el querer y el deseo sean concomitantes y concurrentes. La diferencia aparece claramente cuando hay oposición entre la voluntad y el deseo. Así por ejemplo, no deseamos el jarabe de mal gusto aunque queremos tomarlo porque sabemos que nos hará bien; y queremos abstenernos de carne el viernes penitencial aunque deseamos el asado del vecino que huele tan bien.

Acto Voluntario es aquel que procede de un principio intrínseco con advertencia y consentimiento.

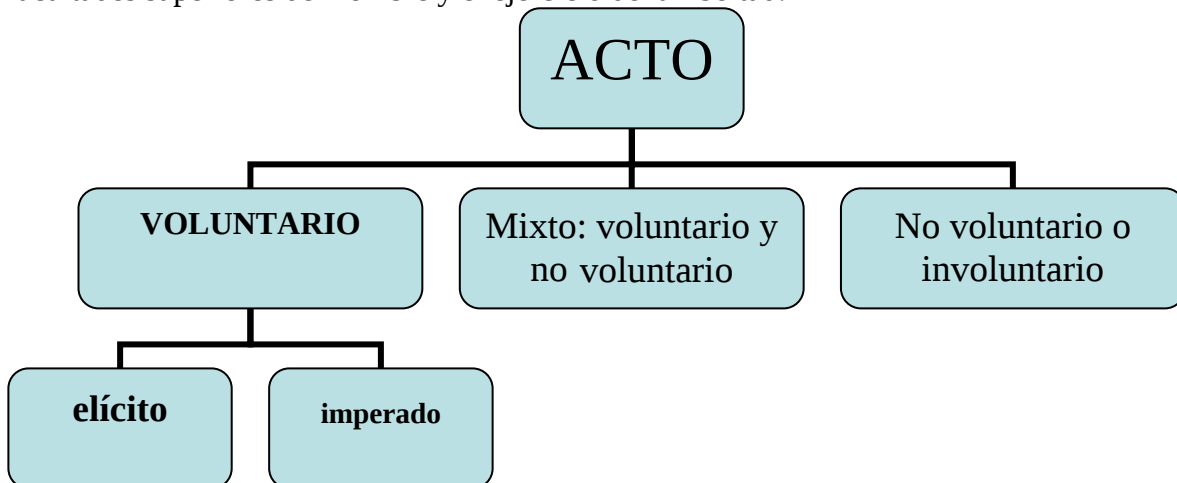
El voluntario libre se clasifica en voluntario elícito y voluntario imperado, según se refiera a actos directamente producidos por la misma voluntad o a actos producidos por otras potencias pero bajo el influjo de la voluntad.

Lo opuesto al acto voluntario se denomina no voluntario o también involuntario.

El delito que resulta mezcla de voluntario y no voluntario, es, por lo mismo, imputable a su autor pero con atenuantes, y sus causas pueden ser: la violencia, el miedo, las pasiones, etc.

El acto voluntario libre es el que se denomina “acto (plenamente) humano”, en oposición a los “actos del hombre” (que solamente ocurren o acaecen en nosotros pero no son producidos voluntariamente por nosotros).

En el análisis del acto voluntario se puede apreciar la intervención de las dos potencias o facultades superiores del hombre y el ejercicio de la libertad.



Análisis del acto voluntario: las doce fases

Un acto voluntario completo tiene doce fases. Como hay interferencia constante entre la inteligencia y la voluntad, seis de estas fases conciernen a la inteligencia y seis a la voluntad.

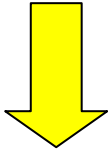
En el esquema que sigue, la columna de la derecha comprende los momentos de la inteligencia; la de la izquierda, los momentos de la voluntad. La secuencia numérica señala la sucesión de las intervenciones de la inteligencia y de la voluntad.

El fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución. Por ello, el orden del fin y de los medios en la intención, se invierte en la ejecución, y se convierte en: medios que realizan el fin.

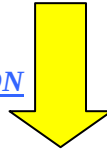
Se trata de un acto voluntario libre. Los primeros momentos de la voluntad donde formalmente aparece la libertad están puestos en mayúsculas: la intención del fin y la elección de los medios. Pero la voluntad no obra sino movida por la inteligencia.

ACTO VOLUNTARIO¹¹⁴

Fases de la inteligencia



Fases de la voluntad



ORDEN DE LA INTENCIÓN Respecto al fin

- | | | |
|--|---|----------------------------------|
| 1. Juicio sobre la apetibilidad del objeto | → | 2. Complacencia, amor o veleidad |
| 3. Juicio sobre el bien posible aquí y ahora | → | 4. INTENCIÓN del fin |

Respecto de los medios

- | | | |
|--|---|------------------------------|
| 5. Búsqueda de los medios o deliberación | → | 6. Consentimiento en general |
| 7. Juicio acerca del medio más apto | → | 8. ELECCIÓN del medio |

ORDEN DE LA EJECUCIÓN Respecto de los medios

- | | | |
|--|---|--|
| 9. Imperio o plan que ordena la ejecución | → | 10. <u>Uso activo</u> : la voluntad impera a las otras potencias |
| 11. <u>Uso pasivo</u> : La inteligencia y las otras potencias imperadas por la voluntad. | | |

Respecto del fin

12. Descanso y gozo en el bien poseído.

Así, por ejemplo, mi inteligencia concibe en general la intención de tomarme un fin de semana libre (1), y se lo propone a la voluntad, la que acepta la propuesta en general (2). Y luego la inteligencia pasa del plano ideal posible al plano real “aquí y ahora” y concibe y repropone ese fin a la voluntad (3), potencia o facultad a la que corresponde la intención (libre) del fin (4).

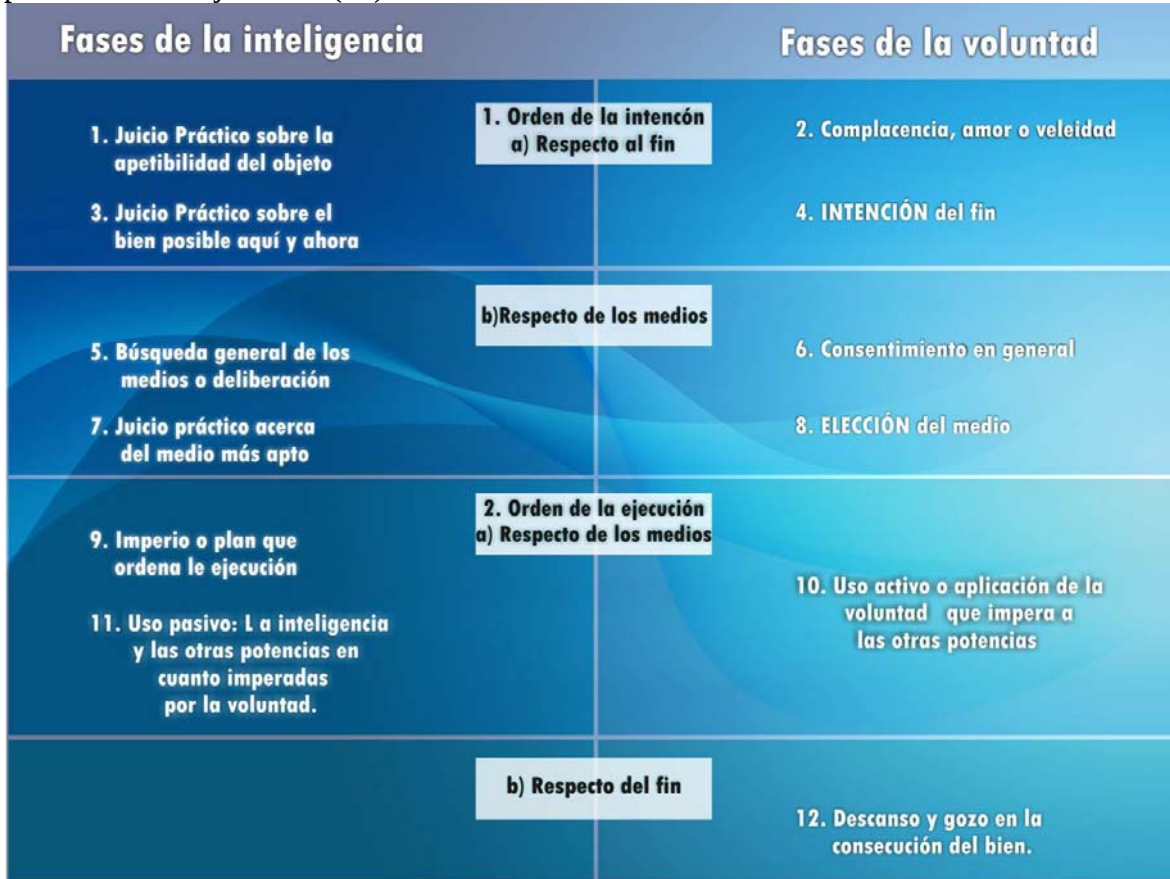
La inteligencia, siempre en el plano general de la intención (previo a la ejecución), pasa a la consideración de los medios en general y propone un paquete de medios a la voluntad (5): me voy a la playa o me voy al campo a cazar o me voy a la Abadía de Victoria a hacer un retiro espiritual. La voluntad acepta o no acepta en general el paquete de medios que le propone la inteligencia (6). Entonces, la inteligencia propone a la voluntad una opción, un medio, como el mejor “aquí y ahora” (7) y la voluntad, libremente, lo elige o no lo elige (8).

Si la voluntad elige un medio, por ejemplo ir a cazar al campo, entonces terminan las fases de la intención y se pasa al estadio de la ejecución, a no ser que por algún motivo el proceso se paralice aquí (surge algo inesperado, una fecha de examen el lunes). Si se procede a la ejecución, la iniciativa del plan o proyecto la tiene el entendimiento (9), pero es la voluntad la que debe llevar a

¹¹⁴ Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 494-497.

cabo, paso a paso, directamente o imperando a las otras potencias, el plan propuesto por la inteligencia (10): pedir prestada la camioneta a mi padre, ponerme de acuerdo con mis amigos, comprar cartuchos para la escopeta, salir de viaje y ponerme tras la presa.

Mientras se realiza la ejecución, imperada por la voluntad, la inteligencia y las otras potencias actúan en cuanto imperadas por ella (11), mientras la voluntad disfruta y goza cuando lo planeado se ha ejecutado (12).



2. La voluntad como potencia o facultad: naturaleza, espiritualidad y objeto

La “voluntad”¹¹⁵:

Etimológicamente “voluntas” viene del verbo latino “volo”, que significa “querer”, por lo que la voluntad se puede definir como *la potencia del querer*.

Qué es la voluntad:

Es el apetito ilícito cuyo objeto formal (que la especifica) es el bien presentada por la inteligencia.

La voluntad es, en cada individuo, una sola potencia o facultad, dada la universalidad de su objeto formal.

La voluntad es una potencia o facultad espiritual, por cuanto se mueve hacia un objeto presentado por una potencia o facultad espiritual (la inteligencia).

La voluntad es una potencia subordinada a la inteligencia, en cuanto ésta la especifica.

Respecto de la *naturaleza espiritual* de la voluntad, se puede probar así:

Si el objeto al que se dirige la voluntad es espiritual, porque concebido por la inteligencia, el

¹¹⁵ Blanco, G., Manual de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 469-482. El autor se ocupa del tema de la naturaleza de la voluntad antes de estudiar el acto voluntario.

acto y la potencia o facultad de querer son también espirituales.¹¹⁶

3. Causalidad mutua entre la inteligencia y la voluntad. La voluntad y las demás potencias

Relación de la voluntad y las otras potencias o facultades.

El último punto del que se ocupa Verneaux es el de la *relación de la voluntad y las otras potencias o facultades*.

A) Primero la relación entre la voluntad y la inteligencia. Y en este punto se plantean dos cuestiones, una que concierne a la *preeminencia*, otra a la *influencia* de una sobre otra.

1) Para la cuestión de la preeminencia entre la voluntad y la inteligencia, el principio de la solución es que la inteligencia tiene por objeto la “*ratio boni*”, la bondad tomada formalmente, abstracta, que está en ella en forma ideal, mientras que la voluntad tiene por objeto el “*bonum*”, el bien en sí mismo, tal como está en concreto fuera de nosotros¹¹⁷.

De ahí se sigue, que si se consideran *las potencias o facultades en sí mismas* (“secundum se”), **la inteligencia es superior a la voluntad**, porque su objeto es más simple y más absoluto. En otro lugar¹¹⁸, Tomás de Aquino aporta otro argumento más convincente: La inteligencia es *más noble* que la voluntad porque *es más perfecto tener en sí la forma del objeto que estar ordenado a una cosa que existe fuera de sí*.

Pero, si se considera *las potencias o facultades relativamente* a diversos objetos (“secundum quid”), hay que distinguir tres casos:

Si el objeto es ontológicamente inferior al alma, si es una cosa material, *más vale conocerla que amarla*, pues el conocimiento *la eleva* a nuestro nivel, mientras que el amor *nos baja* al nivel material de la cosa.

Si el objeto es superior al alma, muy especialmente si se trata de Dios, *más vale amarlo que conocerlo*, pues el conocimiento *lo rebaja* a nuestro nivel, mientras que el amor *nos eleva* al suyo.

Si el objeto está al mismo nivel que el alma, o sea si se trata de otro hombre, el “prójimo”, vale más amar, porque el amor procura una unión concreta, el amor supone el conocimiento y engendra un conocimiento más íntimo, como nos enseña, por otra parte, la revelación divina al priorizar la caridad.

¹¹⁶ Verneaux. Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología II-II, 25, 2.

¹¹⁷ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 82, 3; I, 16, 1; I, 27, 4.

¹¹⁸ Cf. Tomás de Aquino, De Veritate 22, 11.

Las potencias o facultades relativamente a diversos objetos

Si el objeto es ontológicamente inferior al alma.
ES MEJOR CONOCERLO.



(Sujeto-Objeto)



(Sujeto-Dios)

Si el objeto es superior al alma.
ES MEJOR AMARLO.



Si el objeto está al mismo nivel que el alma.
ES MEJOR AMARLO.



(Sujeto-Sujeto/s)

2) Cuestión de la influencia. La voluntad *sigue* a la inteligencia, *depende* de ella, puesto que solamente *es despertada* por la concepción de un bien. Pero, una vez despierta la voluntad, existe una *reciprocidad de acción e influencia* entre las dos potencias o facultades.

La voluntad *aplica* la inteligencia al objeto que ama para conocerlo mejor, y la inteligencia aumenta la intensidad del amor dando mayor precisión a su objeto. Hay, pues, una especie de “*circulación*” entre la inteligencia y la voluntad. *Cada una es causa de la otra a su manera.* La inteligencia mueve a la voluntad como causa formal y final, presentándole un bien que debe ser amado, motivándola. La voluntad mueve a la inteligencia como causa eficiente, aplicándola a la consideración de su objeto.



B) La voluntad y las pasiones. Cuestión de la influencia.

1) Las pasiones mueven la voluntad. En el caso en el que la pasión desencadena una acción

antes de que se la haya podido detener para deliberar sobre su conveniencia, *no hay ninguna influencia de la pasión sobre la voluntad*; la pasión es *causa de movimientos involuntarios*.

Cuando la pasión actúa sobre la voluntad, *nunca lo hace directamente*, pues hay entre ellas una diferencia de orden: actúa *de modo indirecto*. Y actúa de dos modos que en el fondo no son muy distintos:

Por parte del sujeto. La pasión y la voluntad tienen un *sujeto común* que es el hombre.

De un modo general, *la pasión modifica las disposiciones del hombre* y, en consecuencia, modifica su estimación de los bienes y de los males. Por ejemplo, si yo estoy encolerizado, consideraré que puedo pronunciar palabras que estimaría malas estando en calma, y las diré voluntariamente; por ello constituye un pecado de cólera.

De un modo más particular, *la pasión actúa por una especie de distracción*. Porque el poder de atención de un hombre es limitado, de modo que, si la pasión es viva, absorbe toda la atención, y no podemos considerar en el objeto otros aspectos que los que nos complacen.

Por parte del objeto. La pasión mueve también la voluntad presentando a la inteligencia un objeto de tal modo que sea *requerido* necesariamente. Esto se logra por mediación de la imaginación. La pasión *excita* la imaginación; la inteligencia, a su vez, concibe y juzga según lo que la imaginación representa; y la voluntad, por último, sigue al juicio de la inteligencia.

La pasión y la voluntad tienen un sujeto en común que es el HOMBRE



**La pasión modifica las disposiciones del hombre
La pasión actúa por una especie de distracción**



La pasión mueve a la voluntad presentando a la inteligencia un objeto de tal modo que sea requerido necesariamente.

2) La voluntad puede gobernar las pasiones. La voluntad no tiene sobre las pasiones un *poder despótico*, sino solamente un *poder político*, según la célebre fórmula de Aristóteles. Ello significa que las pasiones *no son sus esclavas*, como los miembros del cuerpo que le obedecen sin resistencia, sino que, teniendo las pasiones una actividad propia, disfrutan respecto de la voluntad de una *cierta autonomía y poder de resistencia*.

¿Qué puede hacer la voluntad?

De hecho, la voluntad puede *dirigir el pensamiento*, apartando la atención del objeto que seduce, ya sea percibido o imaginado, aplicándolo a otra cosa.

Puede, por otra parte, *imperar acciones físicas* que aparten la presencia o la imaginación del objeto; por ejemplo, apartar los ojos, dar vuelta la cabeza, salir, caminar, etc.

En ambos casos, la voluntad, si es perseverante, obtendrá a la larga, que la pasión se adormezca.

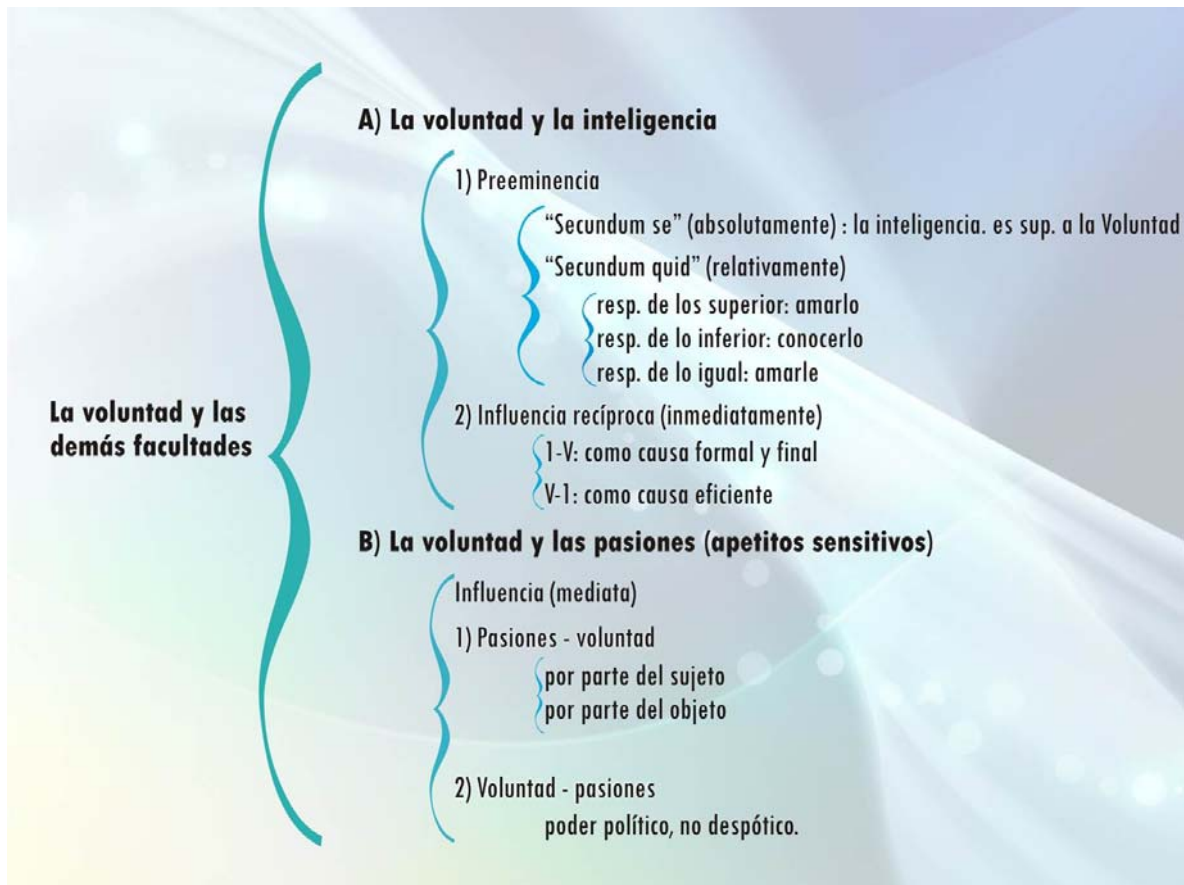
La voluntad puede gobernar a las pasiones:

Modo Político: Governa las pasiones pero con dificultad.



Modo Despótico: Obedecen sin resistencia (miembro del cuerpo - locomoción)





Este otro cuadro de Blanco completa el tema del mutuo influjo de las potencias¹¹⁹:

Relación de la voluntad con las otras potencias

1) De las otras potencias con relación a la voluntad

a) Ninguna la mueve como causa eficiente, unas por ser orgánicas, otras (la inteligencia) por carecer de eficiencia transitiva.

b) La inteligencia la mueve inmediatamente con causalidad formal y final, en cuanto le presenta el objeto como bueno o valioso.

c) Las demás potencias la mueven mediatamente con causalidad formal y final a través de la inteligencia en cuanto conciencia de los actos de las mismas como bien o valor.

2) De la voluntad con relación a las demás potencias

a) A todas las mueve como causa eficiente buscando el bien total del hombre (función unificadora de la voluntad).

b) Inmediatamente a la inteligencia y a los sentidos.

c) Mediatamente a los apetitos sensitivos, la motricidad intencional y aún a las potencias vegetativas.

d) A unas de **modo despótico** (la motricidad), a otras de **modo político** (a los apetitos sensitivos), según que la potencia imperada pueda o no resistir tal imperio.

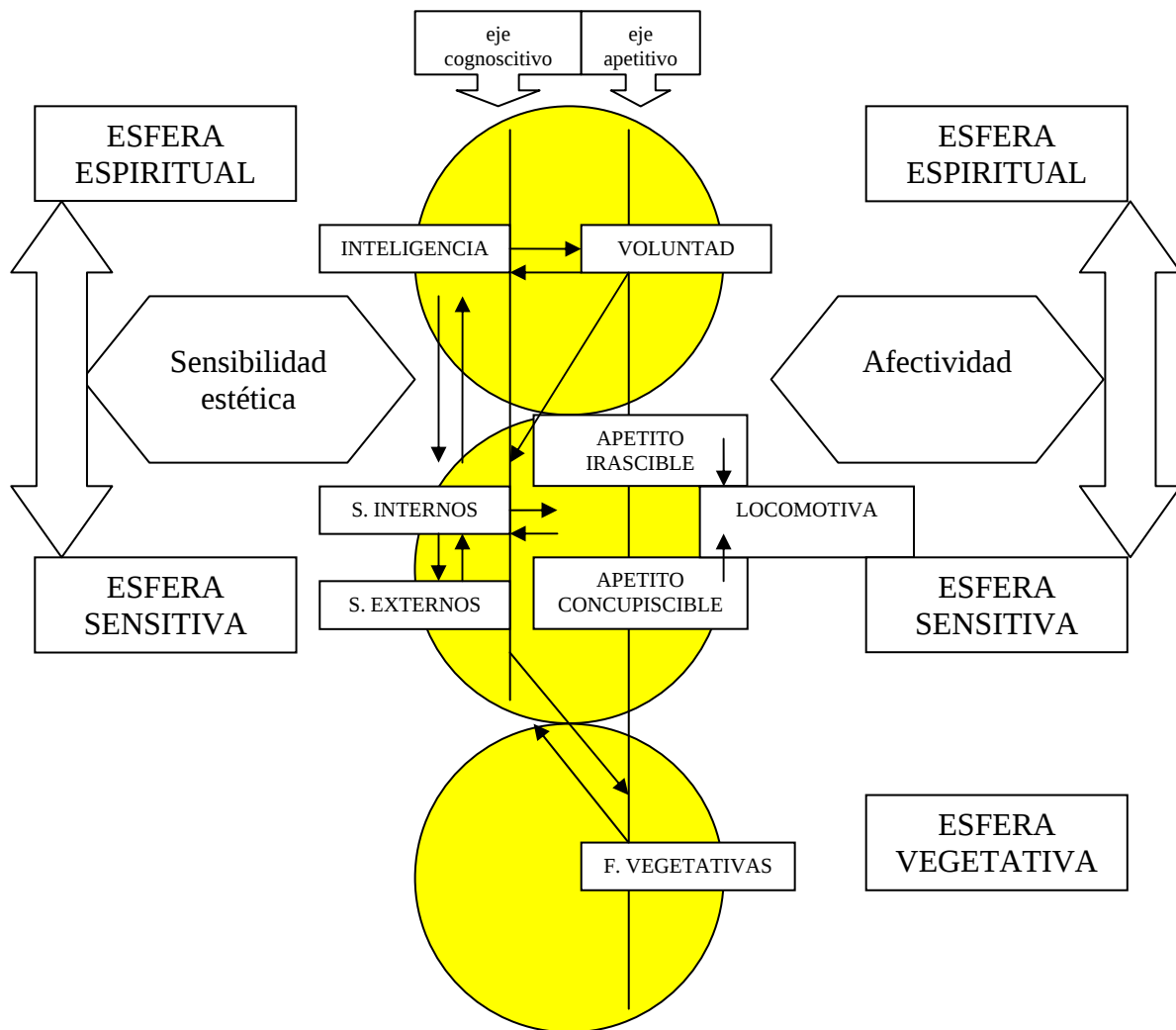
e) En consecuencia, la voluntad, como *única energía eficiente espiritual transitiva*, dirige e instrumentaliza las energías psicofísicas de los apetitos sensitivos, y las inhibe si es necesario. Los restantes dinamismos humanos no dependen uniformemente de la voluntad.

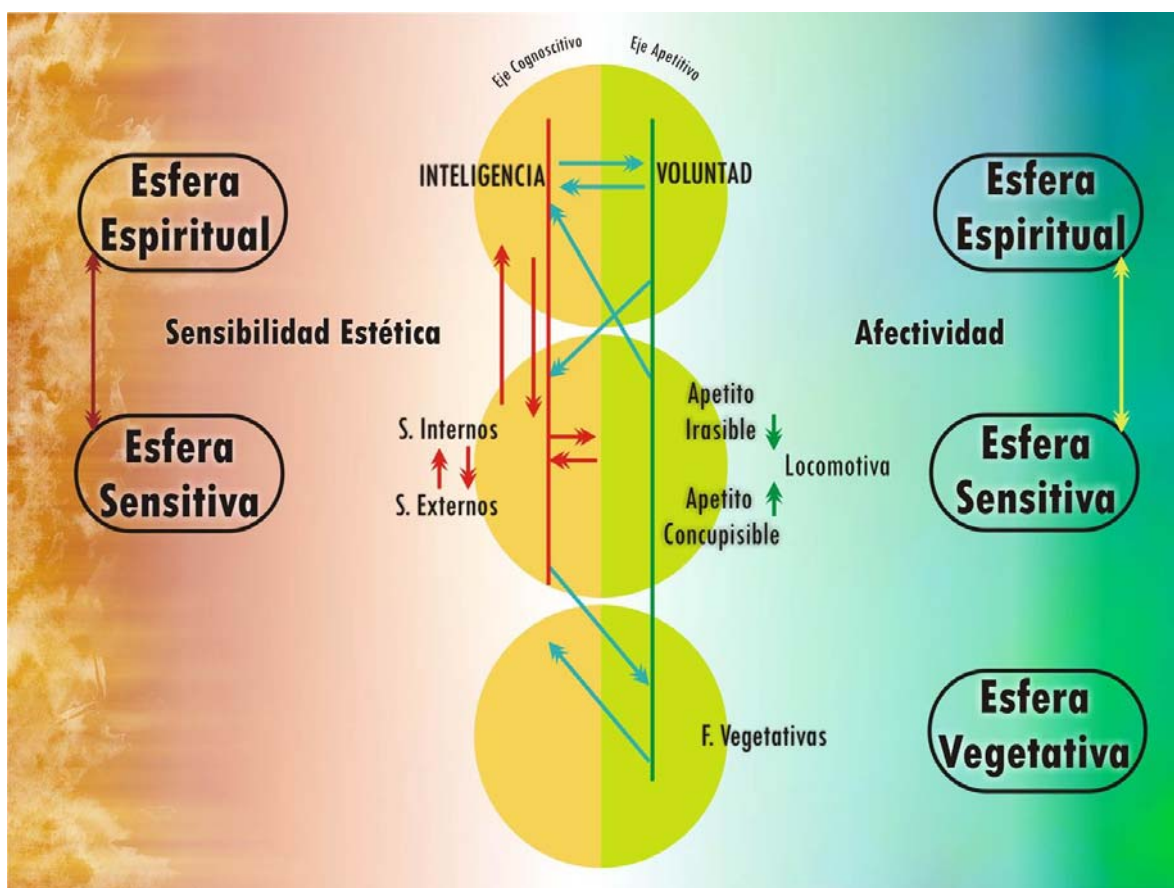
¹¹⁹ Cf. Blanco, Guillermo, apuntes de las clases de Antropología en Buenos Aires (UCA). Y G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 490-493.

4. Los hábitos o virtudes morales.

Son hábitos que *residen y cualifican* a la voluntad: las *virtudes morales*, adquiridas, o sea las *virtudes cardinales* de la *justicia*, la *fortaleza* y la *templanza*, y sus virtudes conexas.

Los hábitos buenos que cualifican a la voluntad se llaman propiamente *virtudes* y a través de ellos *se perfecciona todo el hombre*, por la voluntad y las potencias imperadas por ella. Así, la *templanza* ayuda a la voluntad a imperar con dominio político el apetito concupiscible. Y la *fortaleza* eleva la voluntad para el gobierno y ordenamiento, también “político”, del apetito irascible.





LA LIBERTAD DEL HOMBRE

Naturaleza y formas de la libertad¹²⁰.

La libertad, *no es una substancia, ni una potencia o facultad, ni tampoco un acto* de alguna potencia o facultad. La libertad es *un carácter o propiedad de ciertos actos de la voluntad*.

Donde dice “formas” debe entenderse “dimensiones” de la libertad, ya que no se trata de que algunos hombres poseen la libertad de ejecución y otros la libertad interior. Las dos dimensiones son *esenciales* a la libertad de todo hombre. Puede faltar alguna de las formas de libertad exterior pero mientras se conserva la libertad interior, el hombre sigue siendo libre.

Vamos a tratar *primero la libertad interior o libre arbitrio*, que es la más importante y fundante, y después la *libertad de ejecución*.

¹²⁰ R. Verneaux, Filosofía del hombre, Cap. XV.

Formas o dimensiones de la libertad:

1) *de querer (interior)* o “libertad para”, “libre arbitrio” o libertad de decisión o elección (que es la que 1º importa para la vida moral)

Se divide en:

de ejercicio : entre actuar o no actuar

de especificación : entre hacer esto o aquello

2) *de actuar (exterior)* o “libertad de coacción” o “libertad de”
conciene a la EJECUCIÓN y no al voluntario interior

Puede ser:

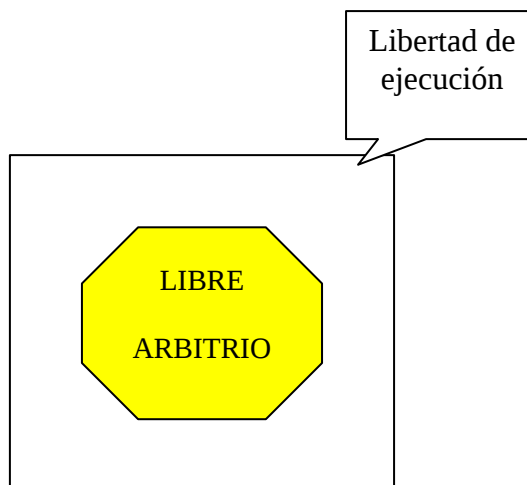
física: ausencia de coacción física
de cadenas, de muros

social : aus. de reglas o convencionalismos sociales

civil: frente a las leyes

política: frente a los poderes del Estado

moral: de la obligación o deber; ausencia de la presión de premios, castigos, amenazas o leyes



La libertad de querer es la libertad interior, la libertad de la intención, decisión o elección, que constituye la fase esencial del acto voluntario.

La libertad de querer consiste en estar exento de una inclinación necesaria a poner el acto, es decir a tomar tal decisión, hacer tal elección.

El acto libre no está predeterminado. La voluntad, primero ella sí indeterminada, **se determina a sí misma** a ponerlo, es dueña de su acto, es su árbitro. De allí viene el nombre “libre arbitrio” que se da a esta forma de libertad.

La libertad interior se define como **exención de predeterminación o de inclinación necesaria** o como **autodeterminación de la voluntad**, que es **causa, dueña o madre** de su acto; la voluntad **se mueve por sí misma y a sí misma**, de tal modo que **el sujeto posee el dominio activo de su propio acto**.

La libertad de elección puede tomar dos formas, pues puede darse sobre dos alternativas diferentes.

Puede elegirse entre actuar o no actuar, ejecutar el acto o no. Es lo que se llama libertad de ejercicio.

O la elección puede hacerse entre hacer esto o lo otro, ejecutar este acto o aquel otro. Es la libertad de especificación.

Estas dos formas de libertad son distintas. Puede tenerse la primera sin poseer la segunda. Por ejemplo, puedo elegir salir o no salir, pero si decido salir no puedo elegir por dónde, pues sólo puedo salir por la puerta.

Pero la segunda (libertad de especificación) supone la primera (libertad de ejercicio), que es fundamental. En efecto, no tengo libertad de elegir un acto u otro más que si tengo la libertad de poner o no cada uno de ellos.

Lo que hemos llamado libertad de ejercicio y libertad de especificación, son en realidad dos momentos de la libertad interior. La libertad de ejercicio se refiere al aspecto formal del ejercicio del libre arbitrio; la libertad de especificación, al contenido u objeto al que la libertad aplica su ejercicio.

La libertad de actuar o de hacer es una libertad puramente exterior. Es cierto que es importante, pero todas las libertades exteriores posibles no bastan para hacer un hombre libre.

Un acto puede ser llamado libre cuando está exento de toda coacción exterior, cuando no lo hace necesario una intervención de fuera o no está determinado por una fuerza superior.

La libertad reside, pues, en el movimiento al que una cosa tiende por naturaleza y que realiza cuando se la abandona a sí misma. De este modo se habla también de un “globo libre” o de una “caída libre”.

En este sentido, para que una acción humana se llame libre, basta que no esté obligada desde fuera. Esta libertad es esencial al acto voluntario, pues un acto violentado no es evidentemente un acto voluntario.

Podemos muy bien querer libremente sin poder ejecutar lo que hemos decidido en la intención.

La libertad de acción se diferencia según los diversos tipos de coacción de los que el sujeto está libre.

La libertad física consiste en poder moverse o actuar sin ser detenido por una fuerza superior, como el peso, las cadenas, los muros de una prisión.

La libertad civil consiste en poder actuar sin que lo impidan las leyes de la ciudad o Estado o dentro de los límites fijados por ellas. Se tiene la libertad física de quebrantarlas, pero entonces se entraría en contravención con la ley, se cometería un delito, y la fuerza pública de la autoridad legítima, que debe velar por el bien común y el cumplimiento de la ley, intervendría para privar de su libertad física a aquel que abusó de ella.

La libertad política consiste en poder participar y actuar en el gobierno de la ciudad o Estado del que se es miembro. Se opone a la tiranía o la dictadura, régimen político en el que los ciudadanos están sometidos a las órdenes de una autoridad sin poder participar o influir en sus decisiones.

La libertad moral o de conciencia o pensamiento, consiste en poder actuar exteriormente sin ser retenido por una ley moral, es decir, por una obligación. La obligación pesa no sólo sobre los actos exteriores, sino en lo más íntimo de la conciencia. No obstante, la obligación es del mismo orden que las coacciones precedentes, pues no quita la libertad física ni la libertad psicológica: “podemos” siempre quebrantar las leyes morales. Es más, sólo hay obligación para un sujeto en posesión de su libertad psicológica (la ley moral no obliga al que no la posee).

La libertad como libre arbitrio. Es libre aquel que es causa de sí mismo. No en el sentido de que se creara a sí mismo, pues nada puede ser causa de su propia existencia, sino en el sentido de que es causa de su acto. Por su libre arbitrio, el hombre se mueve a sí mismo a obrar.

LA LIBERTAD SE DEFINE¹²¹ e implica:

Negativamente: la ausencia de la necesidad o la indeterminación en orden al actuar, lo cual implica independencia tanto del factor extrínseco necesitante o coactivo como del factor intrínseco de necesidad natural.

Positivamente: el señorío o dominio de la voluntad sobre su propio acto, por lo que puede autodeterminarse a actuar o no actuar, a actuar en este o en este otro sentido.

3. Pruebas del libre arbitrio¹²²

Verneaux se ocupa de *las pruebas del libre arbitrio*, y pasa revista a algunos de los argumentos clásicos a favor de la libertad, precisando la naturaleza y el valor de los mismos.

Verneaux expone *cuatro argumentos*. El primero no prueba. El segundo y el tercero prueban pero no son suficientes. El argumento que en rigor cuenta es el cuarto.

1. Prueba moral.

Este argumento deriva de **Kant**. En la Crítica de la Razón Pura, sostiene que la razón teórica no puede demostrar la libertad, pero que tampoco puede negarla. En la Crítica de la Razón Práctica restituye la libertad como un postulado de la moral (no se tienen razones para afirmarla, se la afirma por un acto de fe). Estamos obligados a creer en la libertad porque la libertad es una condición de la moralidad, y estamos obligados a vivir moralmente.

¿Cómo evaluar este argumento? Es cierto que la libertad es una condición de la vida moral: la obligación sólo atañe a los sujetos libres. Pero no necesitamos hacer un acto de fe en la libertad, ya que la libertad puede probarse con certeza por la razón. Una vez demostrada la libertad, se hace posible la moral.

Prueba por el consentimiento universal.

Esta clase de pruebas ha estado de moda en el siglo XIX. Encontramos huellas de ellas en **Tomás de Aquino**¹²³. Si el hombre no estuviese dotado de libre arbitrio, no tendrían razón de ser los consejos y las exhortaciones, los preceptos y las prohibiciones, las recompensas y los castigos, los contratos, las promesas y todas las formas de compromiso. Pues, como muestra muy bien Gabriel Marcel, hacer una promesa solamente tiene sentido porque puedo faltar a ella.

Esta prueba es válida pero su valor es relativo. Es evidente que todos esos actos sólo tienen sentido si el hombre *se cree libre*. Y como se dan en todas las sociedades, podemos dar por cierto que todos los hombres se creen libres. Y es una presunción seria que en efecto todos los hombres *son libres*, pues es poco verosímil que se equivoquen todos, y habría que tener razones muy sólidas para ir contra una creencia tan general.

No obstante, no es más que *una presunción*. La verdad no depende del consenso o del número, y puede ocurrir que la creencia común sea un error común, y que un solo hombre tenga razón contra todos. Queda, pues, sin resolver la cuestión de saber si los hombres tienen razón de creerse libres.

Prueba psicológica.

Esta prueba se ha difundido desde **Descartes** (Principes, I, 41). La han adoptado los tomistas contemporáneos, aunque es desconocida por Tomás de Aquino. Culmina en H. Bergson en el capítulo III° de “Données immédiates”.

La libertad es un hecho. Existe una *experiencia de la libertad* como libertad de elección. Esta experiencia de la libertad tiene *dos momentos*. Primero hay consciencia de *indeterminación* de la

¹²¹ Cf. Blanco, G. - Apuntes de clase. Cf. G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 500-501.

¹²² G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 504-505.

¹²³ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 83, 1.

voluntad, indecisión, vacilación, oscilación que puede prolongarse mucho tiempo y sentirse hasta el sufrimiento. Ninguno de los motivos de obrar es por sí mismo determinante. Si se sale de ese estado, es por una *autodeterminación* de la voluntad, de la que tenemos consciencia como de una tensión estrictamente original. Después de sopesar todo bien, me decido.

Importa destacar que la libertad de que hablamos no es la libertad tal como la concibe Descartes, como indiferencia, ni la libertad de Bergson, que es pura espontaneidad interior.

El valor de esta prueba también es relativo. Solamente es valedera para los que hombres que han realizado algún acto de querer libre. Ahora bien, es posible que algunos hombres no realicen ningún acto libre en toda su vida. Objetarán, pues, que la descripción no responde a su experiencia. Pero *la mayoría* de los hombres han tomado al menos algunas decisiones libres y están en situación de verificar el argumento psicológico.

Prueba metafísica.

La primera cuestión es saber si, en el caso de la libertad, *es posible una demostración*. Es una idea bastante extendida que la libertad no puede demostrarse, porque demostrar es hacer la conclusión necesaria, y declarar necesaria la libertad es contradictorio. La libertad sólo podría afirmarse libremente.

Esta idea tiene su origen en Kant. A juicio de Verneaux allí hay un sofisma, una falacia. Se supone que hay que optar entre una libertad absoluta y una necesidad también absoluta. Si el hombre es libre, debe serlo entero, en todas sus funciones. Pero esta afirmación es falsa. El hombre puede muy bien ser libre sin ser totalmente libre. De hecho, la razón no es libre. *No hay, pues, contradicción en intentar fundamentar racionalmente la libertad.*

Sin embargo, *es imposible demostrar la libertad de un acto dado en un individuo dado*. Sólo él puede saber si ha puesto un acto libre: es el misterio de la intimidad y la subjetividad. La metafísica se limita a *demostrar que la libertad es posible*, que resulta del hecho de que el hombre está dotado de inteligencia y voluntad. La metafísica no pretende demostrar *en particular* la existencia de ningún acto libre, sino sólo *en general* que la libertad es un atributo de la naturaleza humana, o mejor *que el hombre está dotado de libre arbitrio*.

De las cuatro argumentaciones de **Tomás de Aquino** que cita Verneaux¹²⁴, bastaría comprender y retener la primera, que es la que reproducimos aquí.

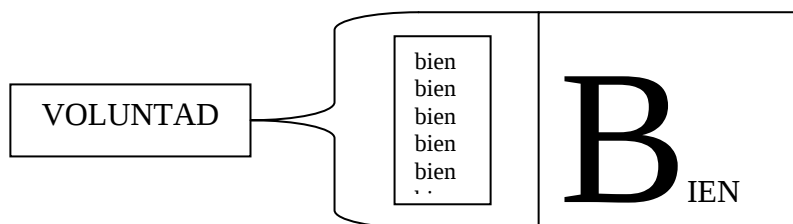
La voluntad sigue a la concepción de un bien. Si el objeto representado es bueno absolutamente y en todos sus aspectos, la voluntad tenderá necesariamente hacia él. Si el objeto no es absolutamente bueno, en la medida en que no realiza la bondad perfecta, puede ser juzgado no-bueno y no-amable. La voluntad entonces no tiene necesidad de quererlo. Pero ningún objeto fuera de la beatitud es el Bien Perfecto. Por consiguiente, la voluntad no se determinada con necesidad por ningún bien particular. Si lo quiere, se autodetermina a sí misma, lo elige¹²⁵.

Así, la raíz de la libertad está en la inteligencia que concibe el Bien Perfecto y juzga los bienes particulares imperfectos en comparación con el Bien. Se podrá, pues, “a priori” atribuir la libertad a todo existente inteligente¹²⁶.

¹²⁴ Cf. también Tomás de Aquino, De Malo 6, 1; De Veritate 24, 1 y 2; Contra Gentiles II, 48.

¹²⁵ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I-II, 10, 2; I, 82, 2.

¹²⁶ Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 59, 3.



Blanco sintetiza las pruebas en dos¹²⁷:

Justificación psicológica: Es la conciencia de la libertad que precede, acompaña y sigue a nuestro actuar; conciencia que crece en nosotros en proporción directa de la fuerza de los motivos que nos solicitan en un sentido u otro.

Justificación por la razón esencial: El fundamento de la libertad es el hecho de que el existente humano, en la deliberación, emite un *juicio práctico no necesitante o indiferente*, el cual le dice que *este bien es un bien pero no es todo bien*. De esa *indeterminación de la voluntad* el hombre sólo puede salir por su propia elección a la luz de la razón, por la que *autodetermina qué juicio práctico será el último*.

4. Límites de la libertad

Es una *libertad de creatura*, contingente. Importa destacar que *la libertad no es absoluta, tiene límites, ya que de otra forma se autodestruye*. La idea misma de una libertad absoluta es intrínsecamente contradictoria.

La libertad presupone la naturaleza humana.

Cada hombre *se hace* a sí mismo por su elección, pero *no puede hacerse más que un hombre*, éste o aquél, pero hombre. No puede trascender su ser ni hacia arriba ni hacia abajo, *no puede hacerse Dios o caballo, ángel o pez*.

El hombre elige los fines de su acción pero no elige su fin último, que es para él una necesidad de su naturaleza racional.

5. La libertad y los determinismos

Conviene distinguir entre los *condicionamientos* que atenúan la libertad, sin negarla, y los determinismos, que, cuando existen, provocan un acto no voluntario o involuntario y no libre. Los supuestos *determinismos psicológico y social*, por los que hoy se niega la libertad, son de especial actualidad.

Determinismo fisiológico. Nuestros actos, ¿no estarán determinados por un estado de nuestro organismo, por la salud o la enfermedad, el temperamento, la herencia, el régimen alimenticio, el clima, etc.?

Sin lugar a dudas, la influencia de estos factores es enorme: limita la libertad, fija las condiciones de su ejercicio. Pero *no puede afirmarse “a priori”, de un modo absoluto que supriman la libertad*. Pueden dejar lugar a actos libres. Para ello, es necesario y suficiente que se haya podido deliberar la propia conducta.

Determinismo social. Algunos han pretendido que la presión social determina todos los actos de los individuos. Los actos que podrían creerse más libres, son previsibles de un modo casi infalible.

¹²⁷ G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 504-505.

Hay que reconocer que la influencia de la sociedad es muy grande, que limita la libertad. La educación, las costumbres, las influencias del medio, de la familia, del trabajo, las fuerzas económicas forman al individuo y configuran su comportamiento en una medida más o menos grande.

Determinismo psicológico. La idea general es nuestra conducta está gobernada por los instintos, especialmente por la “libido”, que el comportamiento es un conjunto de reflejos condicionados, etc.

Hay una gran parte de verdad en estas afirmaciones. Pero habría que ver si los hábitos y el carácter no se han formado libremente, al menos en parte. El instinto es sin duda poderoso, pero no bastante en el hombre para determinar siempre una conducta adaptada: las situaciones nuevas plantean problemas sobre los que hay que reflexionar para poder resolverlos.

Lectura Complementaria

Con el fin de ayudar a una comprensión más perfecta de la libertad humana, propongo a continuación **textos**.

“Afirmar que el hombre es libre significa decir que posee la *capacidad de tomar en mano su propio actuar hasta el punto de poder decir verdaderamente ‘es mío’*” (Ramón Lucas Lucas)¹²⁸.

Cardenal Estanislao Karlic, Arzobispo Emérito de Paraná (extracto)¹²⁹:

*La libertad no existe por sí misma sino que pertenece al hombre y existe **para el bien del hombre**.*

*Su naturaleza es la de servir al verdadero destino del hombre. La libertad tiene como acto propio, **como fin propio que define su ser, el bien de la persona**. Cuando elige el bien, se realiza como libertad humana. **Cuando elige el mal, se desvirtúa como libertad.***

*El hombre no puede, viviendo su verdad de hombre, obrar para lastimarse. Cuando obra para lastimarse actúa contra su condición humana. Eso es un acto libre, no se puede negar, pero es **defectuoso**. Se trata de una **falla** de la libertad que llamamos pecado.*

*Muchas veces creemos que la libertad existe antes del acto de la elección. Parece que se es libre para elegir o no elegir, para elegir una cosa u otra, de suerte que cuando elegimos perdemos la libertad, o acabamos de ser libres. Si elegiste casarte: te casaste y perdiste la libertad; si elegiste consagrarte al Señor, perdiste la libertad; si elegiste ser de un equipo de fútbol, perdiste la libertad; si elegiste entrar a la Universidad, perdiste la libertad. Esa es una concepción realmente inferior, pobrísima de la libertad. **La libertad no está antes de la elección sino que el acto de la libertad, la plenitud de la libertad es la elección misma.***

Son más libres los que sabiamente, más profundamente y más decididamente eligen.

*Pero preguntémonos de nuevo: ¿qué es ser libre? **No es simplemente capacidad de elegir o no elegir, sino elegir aquello que plenifica a la persona, a todas las personas, a cada una de ellas.***

La libertad es una capacidad de crecer en el ser persona y de gozar en ese ser persona. No es una capacidad de elegir o no elegir cualquier cosa: la droga o el pan, sino la capacidad y el deber, es la urgencia de ser más como persona, en medio de las otras personas y junto con ellas, para llegar a la plenitud.

*Quiero subrayar algo que pertenece a las entrañas de la libertad: **soy libre en el mismo acto***

¹²⁸ R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 179.

¹²⁹ Estanislao Esteban Karlic, Arzobispo de Paraná, conferencia pronunciada en la Biblioteca Popular, Paraná, con ocasión de la celebración del Día de la Universidad, el 26 de agosto de 2001

de la libertad porque la libertad se hace más plena cuando elijo, no solamente porque elegí lo bueno sino porque **soy señor de ese acto**. Cuando yo elijo estoy señoreando no solamente al hombre que elevo, sino a la elevación misma. **La elección no es la cancelación de la libertad, sino su realización.**

*Las piedras no eligen, el árbol no elige. El animal no elige. **Elige sólo el hombre**, el hombre que es ser espiritual, que vale por sí mismo.*

La persona vale por sí misma porque es capaz de elegir, elegirse en cada opción, y así labrar su destino desde sí misma.

*Desde el punto de vista antropológico, la libertad es la **capacidad de señorío** del hombre sobre sus actos y sobre sí mismo. El libre es un señor, no un esclavo. El libre es un señor de sí mismo, frente a Dios y por Dios frente a los hombres.*

*A Sartre le daba espanto tal reclamo de grandeza. Él decía que *estamos condenados a elegir*. Es una tragedia porque queremos ser Dios por nuestra opción, y siempre quedamos frustrados. *El hombre es un proyecto frustrado de ser Dios*, según Sartre. San Pablo, por el contrario, dice que *estamos destinados a la libertad* realmente destinados. Ser libre *no es una tragedia sino una dignidad*.*

La medida de un hombre es su libertad. *La medida de la libertad es el amor, en definitiva, es el bien y el amor de Dios. Somos grandes o pequeños según seamos libres o no seamos libres, entendiendo plenamente la libertad en su acto propio que es el amor verdadero. Por eso podemos decir: **dime qué eliges y te diré quién eres**. Por eso se ha dicho que en la libertad de nuestras opciones nos hacemos **padres de nosotros mismos**.*

*Dios es libre, por eso somos libres nosotros. Yo puedo ser libre porque **Dios funda mi libertad**.*

*Porque **la libertad se funda en Dios, la libertad no tiene otro destino que Dios**. Dios es su último fin. En esto manifiesta la verdadera naturaleza, la profunda metafísica de la libertad. **La libertad es capacidad de Dios** porque expresa y realiza al hombre en su capacidad de Dios.*

La libertad nos asemeja a Dios porque por ella y con la ayuda de Dios, **existimos desde nosotros**. Yo soy lo que yo elijo. Yo soy lo que para mí elijo. No es solamente elegir cosas sino que es **elegirse a sí mismo**, no solamente es transformar el cosmos en el trabajo sino que es transformarme a mí mismo mientras trabajo.

Juan Pablo II: La libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular, sino que es también, dentro de esa elección, decisión sobre sí y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad.¹³⁰

Y en una poesía de Juan Pablo II¹³¹ expresaba:

“¡La libertad *hay que conquistarla permanentemente*, no basta con poseerla!
Llega como un don, se conserva con ardua lucha.
 El don y la lucha están escritos en páginas ocultas y, sin embargo, evidentes.
Pagas por la libertad con todo tu ser, llama entonces libertad a eso, a lo que,
pagando, puedes poseer siempre de nuevo.
 Con este pago entramos en la historia,
 Recorremos todas sus épocas.
 ¿Por dónde pasa la división de las generaciones
 entre los que no han pagado bastante
 y los que tuvieron que pagar más de la cuenta?”.

¹³⁰ Citado por Ramón Lucas Lucas, Explicame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 120.

¹³¹ Juan Pablo II, “Memoria e Identidad”, Buenos Aires, Planeta, 2005, Págs. 96-97.

UNIDAD VIII

ESENCIA Y PROPIEDADES ESPECÍFICAS DEL HOMBRE (I)

I. Definición esencial del hombre¹³²

Definir algo es delimitar su esencia mediante un conjunto de conceptos que la determinan por sus propiedades y la constituyen *tal* realidad, discerniéndola de cualquier otra.

En la definición del hombre como “*animal racional*”, éstas (animal y racional) son las notas esenciales.

Pero, *el hombre no es animal sino en el sentido genérico, no en sentido específico: no es una bestia*¹³³.

Si definimos al hombre como “animal ético” o como “homo loquens” (hombre parlante), expresamos notas que indican *propiedades que se desprenden de la esencia del hombre*. Estas notas, como la eticidad y la religiosidad, son *fundadas*, las notas esenciales son *fundantes*.

Una definición del hombre no tiene que incluir necesariamente el enunciado de todas las características propias y exclusivas del hombre; porque *basta con enunciar las notas fundantes*.

En el *orden genético* del conocimiento, *primero son conocidas las notas fundadas*, porque llegamos al conocimiento de la esencia *a través* del conocimiento de los accidentes propios.

Al decir “*animal racional*” expresamos *la esencia* y también la naturaleza humana. La “*naturaleza humana*” se expresa en la definición del hombre tanto como su esencia. Porque “*naturaleza*” *es lo mismo que esencia pero en cuanto al modo de obrar*. La naturaleza *corresponde* a la esencia; porque “el obrar sigue al ser”.

Nos preguntamos enseguida *en qué se distingue* o diferencia específicamente el hombre de los otros entes inferiores. *Lo específico del hombre está en lo racional*.

II. Dimensiones fundamentales de la existencia humana

Lo que no es esencia o naturaleza, lo que no es nota fundante, puede ser *nota fundada*, fundada en los principios esenciales, en la racionalidad: son los *accidentes propios o propiedades*, que *se siguen* de la esencia y *la acompañan* siempre.

Así: la eticidad, la sociabilidad, la religiosidad, el lenguaje, la cultura, el trabajo, la técnica, el arte y la dimensión estética, la historicidad; o sea, las dimensiones fundamentales, las propiedades específicas del hombre.

Metodológicamente, verificaremos ciertas reglas y afirmaremos, frente a todas y cada una de las propiedades específicas del hombre:

Sólo el hombre trabaja (o ríe, o es social); *todo hombre trabaja*.

En todos los casos, siempre afirmaremos de ese “propio”, *algo recibido o dado o innato, que tiene fundamento en la naturaleza del hombre, y, algo que es adquirido o fruto de una construcción cultural*. Lo “cultural” *desarrolla* las inclinaciones de la naturaleza.

No puede afirmarse, por ejemplo, que la religiosidad sea puramente una construcción cultural, sin fundamento en la naturaleza. El hombre es religioso por naturaleza. Aunque, ciertamente, sobre la base natural, conforme al pluralismo cultural, a modo de ejemplo, unos hombres oran postrados, otros en otras posturas o actitudes (esto sí que es construcción cultural).

¹³² Cf. Blanco, G. - Clases de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la UCA, Buenos Aires, apuntes de clases de Hernán Quijano Guesalaga como alumno suyo. Cf. también Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 335 y ss..

¹³³ Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 385.

REGLAS
1) Sólo el hombre trabaja (o ríe, o es social...).
2) Todo hombre trabaja (o ríe, o es social...)..
3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.

1. El lenguaje humano

REGLAS
1) Sólo el hombre habla.
2) Todo hombre habla.
3) En el lenguaje hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y la construcción personal o cultural.

Una de las descripciones del hombre más frecuentes hoy es aquella que lo caracteriza como un existente “*parlante*”: “*homo loquens*”. Esta es una definición particularmente acertada, porque, en efecto, la propiedad del habla *destaca netamente* al hombre de los animales y de cualquier otro ente¹³⁴.

Definición y división del lenguaje:

Como primera aproximación, podemos decir que ***el lenguaje es un sistema de signos que hace posible la comunicación entre los hombres.***

Y, ¿qué es un signo?

Signo es una cosa que lleva al conocimiento de otra distinta de sí.

Por ejemplo, el humo es signo del fuego, la paloma es signo de la paz. Pertenece a la esencia del signo *atraer la atención no sobre sí sino sobre la cosa de la cual es signo.*

O sea, signo es *una cosa a través de la cual se conoce otra*, una cosa *previamente conocida* que tiene una *relación manifestativa* de otra cosa no conocida y por ella conocida (significada).

Así, *un efecto* me lleva al conocimiento de una *causa* (el pulso normal es signo del buen estado de salud) o *una causa* al conocimiento de su *efecto* (las nubes grises de un cielo cubierto son signo de lluvia probable).

La noción de signo supone:

- 1) aquello que es signo es *distinto* de la cosa significada;
- 2) una *relación* entre signo y significado (porque aquél *debe conducir a éste*);
- 3) el signo intermedia y hace de *nexo entre la potencia cognoscitiva y la cosa significada* (el intelecto *se mueve* desde el signo hacia la cosa significada)¹³⁵.

Gracias a esta *transferencia*, el signo *nos hace presente* otra cosa. Esto vale en forma eminente del signo lingüístico, de la palabra.

Entre las *especies* más importantes de signos, recordamos:

¹³⁴ Battista Mondin: L’Uomo: chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, Milano, Massimo, 1993.

¹³⁵ Cf. Notas de las clases sobre sacramentos como signos, del P. Lemer O. P., en la Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum), Roma, hacia 1980.

1) Signos naturales y signos convencionales (también llamados artificiales o arbitrarios): Son naturales el humo como signo del fuego; las nubes, signo de la lluvia inminente. Son signos convencionales, por ej. , la paloma como signo de la paz.

2) Los signos convencionales se clasifican en:

Signos convencionales con fundamento en semejanza (símbolos)

Signos meramente convencionales.

Entre los primeros comprendemos, para los signos lingüísticos, los sonidos onomatopéyicos. Son signos lingüísticos meramente convencionales el punto y la línea del alfabeto morse y la palabra en general.

En los *signos naturales*¹³⁶, la realidad física del signo *significa* “por sí misma” otra cosa,
como *el humo* al fuego,
una *huella plantal humana* al paso de un hombre por un lugar,
o *la risa* de la alegría u otro estado afectivo.

En los *signos convencionales* o arbitrarios, la significación proviene de la libre voluntad o de la convención o acuerdo entre los hombres,

como *el olivo* de la paz

o *el semáforo rojo* para indicar detener la marcha del vehículo.

Los signos convencionales pueden ser, como se vio, *sin fundamento en semejanza o con fundamento en alguna semejanza*, y estos últimos, que son *mixtos*, se denominan **símbolos**. Así por ejemplo *dar la mano* como signo de amistad o *inclinarse la cabeza* como signo de sumisión.

3) Signos no lingüísticos y lingüísticos: Los gestos expresivos, los semáforos, las indicaciones de tránsito, por ej. , son signos no lingüísticos. La lengua, sea oral o escrita, es un signo lingüístico.

Otras clasificaciones de los signos:

Por parte del tiempo en el que se encuentra el significado con relación al signo, el signo puede ser **rememorativo, demostrativo o preanunciativo**. Estos tres tipos de signos se manifiestan en el lenguaje humano.

según represente a la cosa significada como pasada (así *un trofeo*),

como presente (así *el letrero* de un comercio)

o como futura (así *el pronóstico* de buen clima).

En cuanto a su eficacia, los signos se dividen en **especulativos y prácticos**. En el lenguaje humano se dan los signos especulativos y los prácticos.

El signo especulativo *sólo notifica* para la pura contemplación.

El signo práctico notifica además la realización de una acción sea por él mismo sea por otro (así el semáforo rojo que *manda* detener la marcha).

Segunda definición:

El lenguaje es un sistema de signos convencionales destinados a la comunicación humana. Es el instrumento principal, el más apto, para la comunicación humana.

Condiciones trascendentales del lenguaje:

El lenguaje presupone tres condiciones trascendentales, tres constantes o componentes absolutas:

1) **Sujeto** que habla y se expresa mediante la palabra.

2) **Objeto** del cual se habla y se representa mediante la palabra.

3) **Interlocutor** a quien se habla y con quien se da una comunicación hablando.

Si falta una sola de estas condiciones o componentes, el lenguaje no puede tener lugar. El

¹³⁶ Cf. para este párrafo: Notas de las clases sobre sacramentos como signos, del P. Lemer O. P., en la Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum), Roma, hacia 1980. Sobre el signo lingüístico como signo instrumental cf. Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 396.

lenguaje es un complejo de relaciones fundadas sobre tres términos. El lenguaje hace de intermediario para la relación triple y es él el que la constituye.

Funciones y valores del lenguaje.

El lenguaje ejerce tres funciones diversas con relación a sus tres componentes:

- 1) Función **expresiva** o existencial o emotiva (respecto del **sujeto**).
- 2) Función **representativa** o descriptiva (respecto del **objeto**).
- 3) Función **comunicativa** o intersubjetiva (respecto al **interlocutor**).

Condiciones trascendentales del lenguaje	Funciones del lenguaje
SUJETO	EXPRESIVA
OBJETO	REPRESENTATIVA
INTERLOCUTOR	COMUNICATIVA

Implicaciones antropológicas del lenguaje.

Destaca netamente al hombre de los animales: Pone en evidencia su *superioridad* intelectual, le permite vivir un modo perfecto de *socialidad*. En los animales se da sólo la **dimensión síntoma** del lenguaje, que expresa un estado orgánico o afectivo del sujeto, y también la **dimensión llamado o comunicación**, pero no la **dimensión simbólica** del lenguaje, que sólo se da en el hombre¹³⁷.

Revela la naturaleza compleja del ser del hombre: Muestra como ningún otro fenómeno la interdependencia entre lo orgánico y lo conceptual en la existencia humana.

Sobre todo en las formas poéticas, místicas y religiosas, revela una esencial inconmensurabilidad de la realidad frente a la capacidad expresiva.

Tercera definición del lenguaje:

El lenguaje es una función humana personal, no es una facultad o potencia en sentido estricto. Es una *estructura compleja* donde juegan o *intervienen distintas potencias* a nivel espiritual y sensorial: la inteligencia, la voluntad, la imaginación, los órganos de fonación, etc.

*El lenguaje es una función que posee el hombre, y que consiste en asumir un material sonoro como significador convencional, significando inmediatamente contenidos conceptuales o estados afectivos, y mediante ellos los hechos o la realidad*¹³⁸.

Tarea para los alumnos:

<http://www.youtube.com/watch?v=ehbVmx8Unw&feature=fvww>

Ver el video y responder a las siguientes preguntas: ¿En qué consiste la comunicación no verbal? ¿Qué son las paraseñales? ¿Qué son las metaseñales? ¿Qué es la comunicación kinésica?

2. Las dimensiones ética y religiosa

REGLAS

- 1) **Sólo el hombre es ético y religioso.**

¹³⁷ Cf. Blanco, G. "Curso de Antropología Filosófica", Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 396.

¹³⁸ Cf. G. Blanco: Apuntes de sus clases en la Facultad de Filosofía de la U.C.A., Buenos Aires y Blanco, G. "Curso de Antropología Filosófica", Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 395-396.

2) Todo hombre es ético y religioso.

3) En lo ético y religioso hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.

En virtud de su *inteligencia y voluntad libres*, la persona humana es capaz de actos específicamente “humanos” que le son moralmente *imputables* como a *sujeto responsable*.

La dimensión ética o moral es básica porque *se desprende inmediatamente* de la esencia del hombre. No hay acto “humano” que pueda escapar a la cualificación o estimación moral de la conciencia. Lo ético o moral no es otro aspecto que se suma al intelectual, volitivo, etc. sino que expresa en forma totalizante e integral a la misma persona humana en lo que tiene de propio.

El hombre se encamina libremente hacia el que reconoce como su *fin último*, que es su bien absoluto, por el camino de las *normas morales*. Si sus actos se dirigen hacia el fin último y están de acuerdo con la ley moral, ellos son *buenos*; de lo contrario, son *malos*.

La dimensión ética o moral no depende del consenso de la sociedad en tales o cuales momentos de la historia sino de *puntos de referencia objetivos, permanentes y universales* que están inscriptos en la naturaleza del hombre.

El hombre, como tiende al bien de acuerdo a su naturaleza (dimensión ética o moral), *tiende naturalmente a Dios* como al Bien Absoluto. La **dimensión religiosa**, aún a la luz de la razón, es la parte culminante de la dimensión ética.

La aptitud para Dios y la relación con Dios (o con lo religioso, hablando en general) es *condición ineludible para entender al mismo hombre* en cuanto hombre. Porque el hombre es *creatura, contingente, finito, participado*; pero es una creatura muy especial, “microcosmos”, “ciudadano de dos mundos”, “persona”. Dios es su Creador y su fin último trascendente. De Dios el hombre es “imagen y semejanza”.

Por ello, si pierde el sentido de Dios consecuentemente pierde el sentido del hombre y la dignidad de su vida.

No obstante la disparidad de valoraciones del fenómeno religioso y la discordancia de las explicaciones relativas al origen de la religión, todos los autores *están de acuerdo* en reconocer que el hombre se presenta, en forma universal y permanente, como *homo religiosus* (Mondin).

La *razón fundamental de la religiosidad* del hombre en la *finitud*, la contingencia, la dependencia: tomando conciencia de estas características suyas, el hombre se abre espontáneamente, naturalmente, al Ser superior. Una vez reconocida su existencia, es lógico que entre en relación con El. Entonces la dimensión religiosa asume una estructura precisa, regulada, ordenada. Sobre aquella *plataforma religiosa natural* se establecen y desarrollan *las religiones históricas*.

3. Las dimensiones social, política y jurídica

REGLAS

1) Sólo el hombre es social, político y jurídico.

2) Todo hombre es social, político y jurídico.

3) En lo social algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.

El hombre es social por naturaleza. La aptitud para la relación social es un accidente propio que se sigue de su esencia y acompaña siempre a la esencia. De tal modo que no puede darse un individuo que posea la naturaleza humana y no sea social.

La socialidad es un *hecho* universal en la historia de la humanidad. Asistimos en la actualidad a un fenómeno de creciente *socialización* en cuanto a las complejas redes de relaciones

sociales de la humanidad.

Ser persona comporta también *existir con relación a otros yo*. Humanidad significa *llamada a la comunión interpersonal*. De ahí que Dios Creador dispusiera desde el comienzo que el hombre no existiese “solo”, sino que superase la soledad originaria en la unidad del varón y la mujer. El hombre está llamado a *existir para los demás* y a convertirse en *un don para los demás*¹³⁹. La dimensión social del hombre manifiesta su *autotrascendencia*, porque ella dice *expansión hacia los otros, comunicación*¹⁴⁰.

La dimensión social o comunitaria es *un constitutivo intrínseco* y el hombre “no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás”¹⁴¹.

Que el hombre *necesita* la vida social y es social por una *exigencia de su naturaleza*, y no como algo sobreañadido, artificial o provisorio, **se puede probar** a partir de la experiencia y la reflexión filosófica por lo siguiente¹⁴²:

Por su inclinación y apetencias sociales.

Por sus aptitudes para la vida social:

la capacidad de amar;

la capacidad de comunicarse (el lenguaje);

las vocaciones personales distintas (como la abogacía), que no tienen sentido sino en la sociedad, donde se forman, se ejercen, se *intercambian* bienes y servicios;

los denominados “instintos” sociales: sexual, lúdico, de imitación.

Por sus indigencias o necesidades: que exigen la vida social para nacer, desarrollarse, educarse, alimentarse, vestirse, etc.; para el desarrollo de sus cualidades personales y para alcanzar la perfección de la vocación propia.

El fundamento metafísico último de la sociabilidad de la persona humana es la *imperfección y finitud* del hombre junto a su *perfectibilidad* potencial. En otras palabras, el reconocimiento de su *interdependencia* y de la *comunicabilidad de riquezas e indigencias*. El hombre experimenta a la vez apetencia de perfección y limitaciones individuales, en él mismo y en los otros, y por ello *se abre y comunica*, tiende a los demás para compartir, no sólo para *recibir* sino también para *aportar*, ya que en la autodonación madura y se realiza a sí mismo.

A diferencia de los animales, *el hombre tiende libremente a lo social*. El lenguaje le permite entrar en comunicación con sus pares e intercambiar con ellos ideas, sentimientos, proyectos. El cuerpo le da la posibilidad de trabajar, jugar, divertirse junto a los demás¹⁴³.

Supuestos estos fundamentos de *apetencias, aptitudes, e indigencias*, afirmamos que lo social es algo que *pertenece a la naturaleza del hombre* como algo propio.

Sólo el hombre es social. El instinto gregario y sus realizaciones en la vida de los animales sólo se asemejan extrínsecamente a la sociabilidad y las relaciones sociales del hombre. En sentido propio, solamente el hombre es social. Y en este sentido en que lo predicamos del hombre, implicando su alma y su corporeidad, tampoco puede aplicarse lo social a los ángeles ni al mismo Dios.

Hubo quienes *no reconocieron la tendencia natural del hombre a la vida social*. Así **Hobbes** (1588-1679) y **Rousseau** (1712-1778). Ambos coinciden en que *el hombre no es social por naturaleza* sino que accede a la vida social *por un acuerdo voluntario, contrato o pacto*.

Para **Rousseau**, el hombre es *por naturaleza bueno; la sociedad lo corrompe*. Según **Hobbes**, el pacto social era el único medio de *sacar al hombre de la agresividad y el desorden* (“el hombre era para el hombre un lobo”); los individuos *delegan* todo en un Estado omnipotente (el

¹³⁹ Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 15 de agosto de 1988.

¹⁴⁰ Cf. Mondin, L' Uomo chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, parte primera, capítulo VI, pp. 197-198.

¹⁴¹ Cf. C. E. A.: Educación y proyecto de vida, n. 56; Gaudium et Spes, 12.

¹⁴² Cf. L. M. Etcheverry Boneo, fuentes varias. Cf. también Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 1877-1885.

¹⁴³ Cf. Mondin, L' Uomo chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, parte primera, capítulo VI, pp. 181-199.

Leviatán) en el que pierden sus libertades individuales; Hobbes está en la base de los *totalitarismos*. Según Rousseau, el “contrato social” se hace para garantizar el más absoluto *individualismo*; Rousseau está en la base del *liberalismo*.

La sociabilidad del hombre se concreta en *hechos sociales*, los cuales serán más o menos perfectos en la medida de su relación a su apetito natural y la perfección que le reportan. Un *encuentro o comunidad ocasional, no estable*, por ejemplo, perfecciona al hombre en una medida menor que una sociedad.

Ahora bien, **¿qué es una sociedad?**

Podemos definir una sociedad como “un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas”¹⁴⁴.

O también: *una sociedad es una agrupación estable de personas con un mismo fin, medios convergentes y bajo una misma autoridad*¹⁴⁵. El fin, los medios y la autoridad común son importantes, pero “el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana”¹⁴⁶.

Hay dos sociedades que “corresponden más inmediatamente a la naturaleza del hombre” y “le son *necesarias*”¹⁴⁷: *la familia y la sociedad política*.

Las otras sociedades *intermedias* son llamadas “asociaciones e instituciones *de libre iniciativa*”¹⁴⁸ o *libres*: un gremio, un club deportivo, etc.

La **familia** es una sociedad necesaria de derecho natural, fundada en el matrimonio entre *un varón y una mujer*, cuyos fines son *el amor y la mutua complementación* de los esposos, *la comunicación de la vida y la procreación de los hijos*. Es la primera y fundamental sociedad natural, necesaria para el origen y desarrollo de la persona humana. Para la consecución de sus fines se requieren por derecho natural *la unidad e indisolubilidad* del matrimonio.

La **sociedad política** o *sociedad civil* es un conjunto o agrupación de personas, comunidades y sociedades intermedias, sobre un *mismo territorio*, que se proponen como fin el *bien común político*, por medio del ejercicio de medios y funciones convergentes, bajo la dirección de la autoridad política.

Pueblo: Un conglomerado humano o conjunto de personas, generalmente de la misma raza y misma lengua, que tienen un idéntico modo de satisfacer las necesidades más elementales (comer, vestirse, construir sus casas, etc.). Pueblo es una agrupación homogénea en lo cotidiano.

Nación: Un conglomerado humano con un estilo común respecto de las manifestaciones más elevadas del espíritu (pensar, arte, cultura, etc.), con una conciencia de unidad respecto del pasado y de su proyección al futuro. Nación es una agrupación homogénea en lo espiritual. Dentro de una nación puede haber varios pueblos (en las distintas regiones de Francia por ejemplo).

Sociedad política o civil (Estado): Un conglomerado humano o nación organizado jurídicamente (tienden hacia un mismo fin, el bien común político, por medio del ejercicio de funciones convergentes, bajo la dirección de una autoridad) sobre un mismo territorio. El Estado es una nación organizada o el instrumento de una nación para cumplir su destino. Puede haber una misma nación dividida en distintos Estados (como ocurrió con América española), o un Estado que comprenda más de una nación (el Imperio austro húngaro, la ex Unión Soviética), o una nación que no alcanza a tener su propio Estado (el estado de Israel nació en 1948)¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Cf. Catecismo n. 1880-1881.

¹⁴⁵ Cf. Luis M. Etcheverry Boneo, varios.

¹⁴⁶ Gaudium et Spes 25, 1, citado por el Catecismo n. 1881.

¹⁴⁷ Catecismo n.1882.

¹⁴⁸ Catecismo n. 1882.

¹⁴⁹ Cf. Luis M. Etcheverry Boneo, varios.

Las “causas” de la sociedad :

Causa eficiente: Dios, Causa eficiente Primera, en cuanto creador del hombre como naturalmente social; la persona humana, social por naturaleza, o el libre albedrío de sus miembros (causa eficiente segunda principal) o accionar de los individuos bajo la dirección de la autoridad; y la autoridad, en cuanto mantiene la unidad en orden al bien común (causa eficiente principal también o causa eficiente instrumental) ; los medios convergentes (causa eficiente instrumental).

Causa final: el bien común o desarrollo integral de todos y cada uno de sus miembros.

Por **bien común**, es preciso entender "el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección"¹⁵⁰.

El bien común supone tres cosas:

el respeto a la persona y sus derechos;

el bienestar social y el desarrollo de la comunidad;

la paz, es decir, la estabilidad y la seguridad de un orden justo ¹⁵¹.

La dignidad de la persona humana *es anterior y supera* a la sociedad política, aunque aquella la integre como parte de un todo. La persona humana es *un fin en sí misma*, no puede ser reducida a medio o instrumento de los demás. La persona humana posee *dos ciudadanías*: ella es consciente de que no puede realizarse plenamente a sí misma en el presente ámbito espacio temporal. Por ello debemos afirmar el *primado de la persona humana*¹⁵².

El Bien Común es la posibilitación para todos los miembros de una sociedad de alcanzar su desarrollo o perfeccionamiento integral como personas en el plano temporal o eterno, total o parcial. Comprende: un orden jurídico que asegure el ejercicio de los derechos y deberes de la persona, y una autoridad; existencia de valores (moralidad, familia, por ej.), bienes (una biblioteca, por ej.) y servicios (el correo, por ej.) en el mercado del bien común, de los cuales hacen libremente uso todos los miembros de la sociedad.

“Posibilitar” es potencial, no actual, porque se trata de dar acceso a esos valores, bienes y servicios para que los miembros de esa sociedad opten libremente por ellos. Mientras el liberalismo respeta la libertad de los miembros de una sociedad, en este sistema no hay acceso para todos sino sólo para los más fuertes. El totalitarismo, por su parte, niega la libertad de las personas frente al bien común y convierte al Estado en gestor del bien particular¹⁵³.

Se llama **autoridad** la cualidad en virtud de la cual personas o instituciones dan leyes y órdenes a los hombres y esperan la correspondiente obediencia. Toda sociedad humana necesita una autoridad que la rija. Esta tiene su fundamento en la naturaleza humana. Es necesaria para la unidad de la sociedad. Su misión consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad.

La diversidad de los regímenes políticos es moralmente admisible con tal que promuevan el bien legítimo de la comunidad que los adopta.

La autoridad sólo se ejerce legítimamente si busca el bien común del grupo en cuestión y si, para alcanzarlo, emplea medios moralmente lícitos. Si los dirigentes proclamasen leyes injustas o tomaran medidas contrarias al orden moral, estas disposiciones no pueden obligar en conciencia.

Es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del 'Estado de derecho' en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Catecismo n. 1906, citando Gaudium et Spes.

¹⁵¹ Catecismo n. 1907-1909.

¹⁵² Cf. Mondin, L' Uomo chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, parte primera, capítulo VI, p. 198.

¹⁵³ Cf. L. M. Etcheverry Boneo, Visión Cristiana del Mundo, Buenos Aires, 1967, para uso de los oyentes.

¹⁵⁴ Catecismo de la Iglesia Católica 1897-1898.1901.1903-1904.

Por el hecho de pertenecer, como ciudadano, a una o varias sociedades políticas (municipal, provincial, nacional, intercontinental, internacional), junto a la dimensión social, la persona humana posee también una **dimensión política**, con derechos y obligaciones. Con razón el hombre fue definido por Aristóteles como “animal político”¹⁵⁵.

La **dimensión jurídica** está implicada en la dimensión política. Si la persona humana integra sociedades políticas organizadas, esto supone un orden jurídico, o sea, Constituciones, Códigos, Leyes, normas de vida, etc.

Dimensión jurídica de la persona quiere decir que *el hombre está sujeto a leyes*, leyes que debe obedecer libremente en función de la obtención del bien común político. Cuando el hombre infringe alguna de estas leyes, deberá reparar el daño causado y atenerse a las sanciones que la autoridad determine.

Y la primera ley a la que todo hombre está sometido es la *ley moral natural*, permanente y universal, inscrita en la conciencia de todo hombre con una cierta evidencia. Esta ley natural es anterior y debe ser el fundamento de todas las leyes positivas humanas, que deben ser una determinación o explicitación de la ley moral natural.

Los **derechos del hombre** manifiestan lo que el hombre necesita para cumplir la ley moral natural: poder o dominio de su propia vida, sus propias acciones y todos los medios para su desarrollo integral. Los derechos humanos se refieren a *aquello que es debido* a toda persona en virtud de su dignidad.

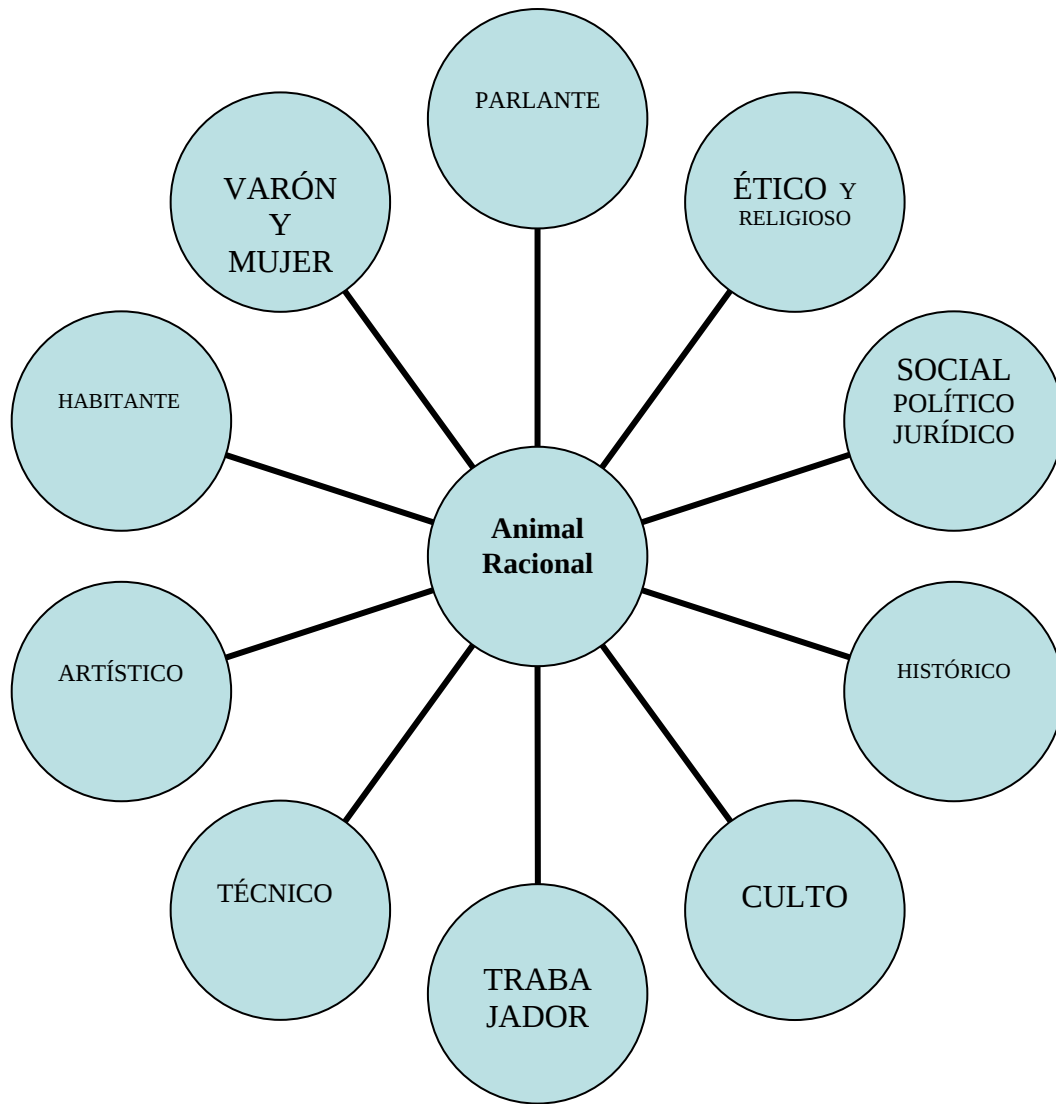
Hay derechos naturales *primarios* y derechos *secundarios*; los segundos se derivan y tienen su fundamento en los primeros. El *derecho a la vida* es un derecho primario.

Los derechos naturales tienen sus correspondientes *deberes naturales*.

La dimensión jurídica, normatividad reguladora de la vida de la persona en sociedad, no entra en colisión con la esencial libertad de la persona humana, ya que *la ley es “camino de expansión (esto es: de plenitud) de la persona”*¹⁵⁶ y de las sociedades.

¹⁵⁵ Cf. Aristóteles, Política 1253 a, 27-29.

¹⁵⁶ La expresión es del documento de la C. E. A.: Dios, el hombre y la conciencia.



UNIDAD IX

ESENCIA Y PROPIEDADES ESPECÍFICAS DEL HOMBRE (II)

4. La historicidad del hombre¹⁵⁷**REGLAS**1) *Sólo el hombre es histórico.*2) *Todo hombre es histórico.*3) *En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.*

Lo que se extiende entre la concepción y la muerte de cada persona, entre la creación del primer hombre y el fin del mundo es *el tiempo del hombre o su historicidad*.

De todos los entes temporales, *únicamente el hombre es un existente histórico. Sólo el hombre tiene historia.*

A diferencia de los otros entes materiales, sólo el hombre es un existente histórico. Historicidad implica un existente cuya diferencia específica es *la espiritualidad*.

Historicidad implica un existente que da sentido y consistencia al cambio, devenir y sucesión de la duración temporal y la existencia concreta porque es espiritual.

Historia implica un devenir activo, dueño de sí mismo *por la conciencia y la libertad*.¹⁵⁸

“La historicidad del hombre se manifiesta en la *capacidad que tiene de objetivar la historia*. El hombre no es un simple sujeto sometido al curso de los acontecimientos, no se limita a obrar y comportarse como individuo y como perteneciente a un grupo, sino que tiene la *capacidad de reflexionar sobre la propia historia*, de objetivarla describiéndola y enlazando entre sí los acontecimientos”¹⁵⁹.

La muerte como problema existencial:

El hombre es mortal por su corporeidad corruptible pero por su espíritu “se da cuenta” y *sabe que va a morir pero además “se sabe” inmortal*.

¹⁵⁷ Sobre la historicidad del hombre cf. también Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 393-395.

¹⁵⁸ Cf. Derisi: Estudios de Metafísica y Gnoseología I- págs.194-195.

¹⁵⁹ Juan Pablo II, “Memoria e Identidad”, Buenos Aires, Planeta, 2005, Págs. 95-96.

a) La muerte es la *crisis suprema* del hombre, lo *des-mundaniza* hasta hacerle plantear el problema del sentido de su existencia.

b) Si no se encuentra *sentido* a la muerte humana, el destino del hombre es absurdo. *El valor de una antropología se juega en el modo en que resuelve esta situación límite.*

c) *El hombre es el único animal que sabe que debe morir.* En general es una *conciencia nocional no personal*, porque el hombre huye a una reflexión personal seria sobre esa realidad. Esa conciencia nocional *se vuelve concreta y real* cuando muere un ser querido. El sentido de mi existencia está radicalmente vinculado con la persona querida.¹⁶⁰

La muerte no es algo que acontece sólo al cuerpo sin mayor incidencia en la persona ni es una liberación del alma como si el cuerpo fuese un mal. *Afirmar la inmortalidad del alma es insuficiente. Dios no puede querer al hombre sólo por un tiempo. Dios debe quererlo para siempre y asegurar su realización personal*¹⁶¹.

Si supiéramos que íbamos a morir dentro de unos días, las cosas de la vida, las que la llenan, cambiarían súbitamente de significación. Si se hace a fondo y con plena sinceridad este experimento imaginario, si se piensa con la muerte inminente, se puede medir con extraordinario rigor el grado de autenticidad de nuestra vida: si los cambios son mínimos es que tiene un máximo de autenticidad; si la variación es decisiva, esto quiere decir que estamos poniendo nuestra vida a cartas que no nos interesan. Esta situación nos llevaría al descubrimiento de la absoluta primacía de las personas como tales sobre toda cosa. Se impone una selección cualitativa de los componentes de la vida en la perspectiva de la felicidad. Obliga a elegir lo que de verdad se quiere y se desea para siempre (Julián Marías).

Los cuatro puntos de vista en el estudio de la muerte humana: las perspectivas de la exterioridad¹⁶²:

1) Exterioridad objetiva: la muerte como cesación de las funciones vitales o el proceso de descomposición, es decir, de pérdida de la unidad de un organismo (Anatomía patológica).

2) Exterioridad subjetiva: (Como lo hace la Sociología o la Antropología Cultural) la muerte como fenómeno social, como algo que acontece en una sociedad y es interpretado y regulado por ella, en cuanto objetivada en el arte o en el sistema cultural.

3) Intimidad subjetiva: (Como lo hace la Fenomenología) la muerte como aparece en la propia conciencia, en la vida humana.

4) Interioridad objetiva: (Como lo hace la Metafísica) la muerte en sí, si es acción o pasión, si natural o antinatural, cuál es su causalidad, etc.

1) Como exterioridad objetiva: La muerte, más que un evento que sucede en un momento dado es, en bastantes casos, *un proceso irreversible de desintegración*, que sólo puede ser diagnosticado usando varios criterios.

Ferrater Mora¹⁶³ ha establecido una *gradualidad* ascendente en el morir. Mientras que en los entes inertes no hay un morir sino un *mero cesar*, en los organismo superiores la conexión entre vida y muerte es mucho más clara. Cuanto *más individual* (indivisible en sí y diferenciado de los demás) es un organismo *más nítida* es su muerte.

¹⁶⁰ Gastaldi, I. El hombre, un misterio - Aproximaciones filosófico-teológicas. Quito, Don Bosco, 1983, 2° ed.

¹⁶¹ Este argumento, tomado de I. Gastaldi, es un argumento filosófico de conveniencia orientado hacia la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad de todo el hombre sin comprometer la gratuidad ni el carácter revelado de dicha resurrección.

¹⁶² Choza: Manual de AF, Madrid, 1988.

¹⁶³ Ferrater Mora, El ser y la muerte, Madrid, 1962.

Si la muerte es *la pérdida de la unidad* y la unidad del ente vivo es mayor cuanto mayor es su complejidad organizativa, *la muerte admite grados* como los admite la unidad. La muerte aparece como consecuencia necesaria del ascenso en la escala de la vida. La muerte *es natural*, algo que pertenece intrínsecamente a la vida y no algo puramente exterior.

2) Como exterioridad subjetiva: Abundan estudios comparativos sobre las *actitudes ante la muerte*, sobre *las creencias* en torno a la muerte y la inmortalidad, sobre *las prácticas* de enterramiento y duelo, etc. La sociedad asume la muerte biológica del individuo al plano de la vida social porque tal muerte de los individuos constituye *una de las más importantes amenazas de la integración social*. La muerte convierte a un miembro de la sociedad en *antepasado*. La muerte implica un cambio de roles sociales.

3) Como intimidad subjetiva: El problema de la *propia muerte* aparece fenomenológicamente en la propia conciencia con un *valor existencial*. Este planteamiento es una crítica a la *trivialización de la muerte*. En la reacción contemporánea frente a la modernidad vuelve a aparecer una *naturalización y personalización* de la muerte.

4) Como interioridad objetiva: La muerte es *un accidente* que irrumpe *desde afuera* en la biografía humana. La muerte *no es el fin* de la vida humana sino *su término*. Toda muerte es *prematura* porque siempre el hombre *da más* de sí. Puede ser considerada como mala en cuanto es privación de la vida pero *no es límite natural de la existencia humana* porque de suyo *ésta no se acaba*. No es el final natural, el desenlace adecuado de la vida humana. Como dice Guardini (“El Señor”), la muerte *surge del modo específico de ser de nuestra vida*, pero es algo que *no debería haber existido*. La muerte no puede, pues, ser ni ocultada ni asumida, sino algo que hay que *mantener en su carácter misterioso y enigmático*. La necesidad fáctica de morir es algo que *repugna profundamente*. Y tal realidad dolorosa y enigmática de la muerte *plantea el profundo misterio de la existencia humana*¹⁶⁴.

5. La autorrealización del hombre en la historia: la cultura¹⁶⁵.

El concepto de *cultura* se refiere a la persona humana en cuanto *ha actualizado su potencialidad de perfección* (hombre culto) que *tiene razón de fin*. Los conceptos de *trabajo*, *técnica* y *arte* (medios) se refieren a actividades humanas específicas *mediante las cuales* la persona deviene acabada-plena-perfecta o culta.

REGLAS
1) Sólo el hombre se hace culto.
2) Todo hombre se puede cultivar.
3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.

Anotamos algunas ideas para definir y ubicar el concepto fundamental de cultura¹⁶⁶.

Etimológicamente, cultura significa *desarrollo o perfección de un existente natural viviente racional* (persona humana).

El *sujeto* de la cultura es el hombre, supuestos la imperfección y la perfeccionabilidad del mismo como existente potencial (en este sentido no se puede hablar de la cultura de Dios, acto puro, perfección absoluta).

¹⁶⁴ Cf. J. Vicente Arregui: Sobre la muerte y el morir, en Scripta Theologica 22 (1990/1) 113-143.

¹⁶⁵ Cf. también Mondin, o. c., Parte prima, cap. VII: La cultura e l'uomo (Homo culturalis), pp. 200-237.

¹⁶⁶ Cf. Luis M. Etcheverry Boneo: varios.

El *sujeto y fin* de toda cultura es el hombre, el hombre culto.

Cultura objetiva es el conjunto de *valores* que perfeccionan al hombre *en sí mismos* considerados, valores que se presentan orgánicamente articulados y se refieren a *Dios* o el Ideal, al mismo *hombre* y a la *naturaleza* inferior (una biblioteca, una obra de arte representan cultura objetiva).

Cultura subjetiva es ese conjunto de valores en cuanto poseídos o encarnados en el hombre (hombre culto), sujeto individual o socialmente considerado (en la sociedad tal o cual).

Propiedades de la verdadera cultura o de la cultura adecuada. En la línea de la naturaleza del hombre, toda cultura auténtica debe ser:

- 1) Humana: para el hombre, persona, espíritu encarnado, sujeto y fin de la cultura.
- 2) Unitaria e integral: perfeccionamiento de todos los aspectos, integrados en la unidad del mismo sujeto.
- 3) Personal: dirigida a cultivar la vocación personal diferenciada; no estándar.
- 4) Social: que tenga en cuenta la natural dimensión social de la persona humana.
- 5) Laboriosa: que actualice las potencialidades del sujeto a través del operar del hombre (por el trabajo).
- 6) Material: que instrumentalice la materia como vehículo de los valores.
- 7) Trascendente: Abierta al Absoluto, a Dios.

6. El trabajo

REGLAS
1) <i>Sólo el hombre trabaja.</i>
2) <i>Todo hombre trabaja.</i>
3) <i>En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</i>

Trabajo, en sentido amplio, significa *toda actividad humana* -comprende el trabajo físico y el intelectual- (Juan Pablo II: *Laborem Exercens*, 1981); pero, en sentido estricto, trabajo es una *actividad transeúnte o transitiva* (y en este sentido no es trabajo la vida intelectual) .

Aspectos filosóficos de la Encíclica "**Laborem exercens**" de Juan Pablo II (Sobre el trabajo humano):

El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las creaturas. Solamente el hombre es capaz de trabajar, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra. El trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra.

El sujeto propio del trabajo es el hombre. El hombre, como imagen de Dios, es una persona. El hombre es sujeto del trabajo en cuanto persona.

La *dimensión subjetiva del trabajo* condiciona la esencia ética del mismo; quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre. El *valor del trabajo* no depende en primer lugar del tipo de trabajo que se realiza sino del hecho de que quien lo ejecuta es una persona. *El primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto.*

El trabajo está *en función del hombre* y no el hombre en función del trabajo. El hombre es *sujeto, autor y fin* de todo el proceso productivo. Mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo como hombre y se hace en un cierto sentido mejor en cuanto hombre*. Conviene subrayar *la primacía del hombre* en el proceso de producción, *la primacía del hombre respecto de las cosas*.

A. Caturelli, en su obra "Metafísica del trabajo", afirmaba:

Solamente el hombre "trabaja". Aplicamos el concepto por analogía a los animales (por ejemplo, las hormigas) y a Dios.

El animal propiamente no trabaja debido a su incapacidad para la concepción abstracta. Algunos animales son sometidos por amaestramiento a efectuar ciertos esfuerzos y acciones al servicio del hombre, son instrumentos del trabajo humano.

La obra de Dios es creación, no trabajo. Produce la totalidad del efecto, no dispone de una materia previa al acto creador.

El trabajo es *cierta actividad normalmente ineliminable* que, por un lado, implica *pena y dolor*, y por otro, *alegría y satisfacción*.

El proceso del trabajo *supone la libertad* como una condición previa. *El trabajo no es concebible sin libertad.* Lo que debían hacer forzosamente *los esclavos* en la antigüedad apenas si guarda la apariencia extrínseca del trabajo.

Todo trabajo es temporal, como acto del sujeto en el presente del tiempo interior, desde la contemplación inicial del tiempo originario a la contemplación terminativa de la obra.

El trabajo, el cuerpo y las manos. *El todo del hombre*, unidad sustancial de cuerpo y alma, trabaja. El hombre trabaja *con el cuerpo*, en simultaneidad con el espíritu; todo el cuerpo y todo el espíritu en cada movimiento del acto del trabajo.

La mano es instrumento de instrumentos (Aristóteles); trasciende inconmensurablemente la mera utilidad en cuanto signo de todo el hombre en cada acto suyo. La mano *participa de la universalidad* de la inteligencia del hombre. Todo el proceso del trabajo es como preanunciado, expresado, esbozado y, de hecho, ejercido por las manos. *Todo trabajo es trabajo manual.*

Entre las actividades o trabajos que ejerce el hombre está la del *abogado*. El abogado no manipula las cosas sino que su trabajo se inscribe en lo que se podría llamar *trabajo como servicio*, y se refiere a las relaciones humanas.

Todo lo que se dijo más arriba de la prioridad de trabajo como autorrealización sobre la heterorrealización, se aplica a la abogacía, sólo que, en este caso, la "obra producida" tiene que ver con la justicia de personas humanas en cuanto viven en sociedad.

Entonces, la obra del abogado, en cuanto no es una cosa sino que se refiere a otras personas, adquiere más relevancia. El abogado no debe buscar producir algo técnicamente habilidoso, eficiente y rentable, sino la verdad, la justicia y el bien del hombre.

Sin embargo, sigue en pie lo afirmado: es el sujeto que trabaja, el profesional abogado, quien por su dignidad es el primero que da el valor de la obra realizada. Por lo mismo, el abogado debe regirse no sólo por la ley sino ante todo por la ley moral natural y su conciencia.

Técnica y arte

Recapitulación: Cultura es el desarrollo o perfeccionamiento del hombre (como proceso o acabado). Trabajo es toda actividad humana en cuanto se ordena al desarrollo o perfeccionamiento del hombre. Técnica y Arte son *especies del trabajo* en cuanto actividad transeúnte que perfecciona al agente mediante la *perfección de la obra*.

REGLAS
1) Sólo el hombre es técnico y artista.
2) Todo hombre es alguna medida técnico y artista.
3) En los propios hay algo “<i>dado por naturaleza</i>” y algo que <i>depende de la libertad</i> y construcción personal o cultural.

Técnica es una actividad por la cual el hombre *produce* algo material exterior a sí y por la cual *usa* de algo. La técnica nace como prolongación de *las manos* del hombre (insistimos en la *inespecialidad* y *grandeza* ilimitada de *las manos* del hombre).

Técnica designa:

la actividad por la cual se produce algo,

pero también *la obra producida* (producto técnico),

e igualmente la habilidad productora, *hábito o virtud* como cualidad o disposición estable que inclina al hombre hacia actividades que fabrican artefactos, el cual hábito hace al *hombre* “técnico”, y a la *inteligencia* del hombre “técnica”.

Técnica es también el *conjunto de principios teórico-prácticos o reglas* destinadas a guiar al hombre en el uso instrumental de los bienes materiales¹⁶⁷.

Técnica es igualmente un *conjunto de instrumentos* de los que el hombre se vale en su trabajo¹⁶⁸.

Actividad, producto, hábito, persona, facultad, reglas, instrumentos...¿qué es lo que primero y por sí se denomina técnica? Siendo el concepto de técnica un concepto análogo, *el significado primario se da en el hombre, sujeto que posee la técnica como hábito*. O sea, lo que Aristóteles llamó la virtud intelectual práctica de *la recta razón de las cosas factibles*; como principio o perfección de la inteligencia operativa del hombre en su relación con el mundo material, en cuanto produce, a partir de él, bienes útiles, instrumentos o medios para su desarrollo cultural. Es la racionalidad del hombre en cuanto está volcada y *termina* en la producción de algo exterior al agente.

No se puede propiamente hablar de técnica en los animales porque lo que constituye a la técnica es el momento cognoscitivo práctico “creador” (el hornero hace siempre su casa igual). A los animales, en cuanto tienen capacidad de conocer relaciones concretas, se aplica *sólo analógicamente* el concepto de técnica que propiamente se refiere al hombre, capaz de conocimiento abstracto.

Solamente el hombre es técnico; todo hombre lo es en alguna medida, porque *lo técnico es algo que se sigue de su esencia (accidente propio)*. Pero, ¿es la fabricidad la dimensión definitoria del hombre? ¿Es la dimensión instrumental-técnica de la inteligencia humana la naturaleza más profunda de la misma inteligencia humana? Es obvio que no. La afirmación fundamental de la teoría del “*homo faber*” no atribuye al hombre una diferencia específica esencial sino que lo considera una prolongación especializada de algo que ya aparece en la conducta de los animales, la actividad técnica (diferencia meramente gradual).

El *arte*¹⁶⁹.

Por la *virtud intelectual del arte*, el hombre enriquece su propia actividad espiritual y corporal para adquirir la capacidad, de un modo permanente, de *desarrollar o transformar las cosas en bellas* (hermosear)¹⁷⁰.

También *el arte forma parte del hacer*. La diferencia entre la actividad técnica y la artística consiste en que ésta *se ordena a realizar belleza* en las cosas materiales, mientras que la técnica se

¹⁶⁷ L. M. Etcheverry Boneo: varios.

¹⁶⁸ Juan Pablo II- Laborem Exercens, n.5

¹⁶⁹ Sobre el arte puede verse también Mondin, B. - L'uomo, chi è? - Parte Prima, III, 3, b; pp. 79-85.

¹⁷⁰ Derisi: Estudios de Gnoseología y Metafísica I.

detiene en lo puramente útil de éstas. El arte supone la actividad técnica pero la supera ¹⁷¹.

7. La sexualidad humana

REGLAS
1) <i>Sólo el hombre es varón o mujer.</i>
2) <i>Todo hombre es varón o mujer.</i>
3) <i>En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</i>

La actividad sexual, afirma Julián Marías¹⁷², es *una reducida provincia de nuestra vida*, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y que termina antes que nuestra muerte, fundada en la *condición sexuada* de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella en todo tiempo y en todas sus dimensiones.

La vida humana aparece *realizada en dos formas* profundamente distintas, dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres. La vida humana es, de hecho, de manera estable y permanente, *una realidad sexuada*. Esta condición es una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: *una de las formas radicales de instalación*.

La diferencia sexuada no es pensable como meramente accidental que afectaría extrínsecamente a los individuos.

La condición sexuada es un accidente propio. El hombre está *instalado* en uno u otro sexo, cada cual en el suyo.

La vida humana existe disyuntivamente, en *una disyunción circunstancial* que pertenece intrínsecamente a la consistencia de esta vida. El hombre se realiza disyuntivamente: varón o mujer.

Ahora bien, la disyunción *no divide ni separa*, al contrario, *vincula*; ella constituye a los términos disyuntivos. La disyunción entre varón o mujer afecta al varón y a la mujer estableciendo entre ellos *una relación de polaridad*. Cada sexo *implica* al otro; cada sexo “*complica*” (*co-implica*) al otro. No puedo entender la realidad “mujer” sin “co-implicar” la realidad “varón”.

La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere la una a la otra*. Introduce algo así como un “*campo magnético*” en la convivencia dinámica.

La instalación en la condición sexuada es *previa a todo comportamiento sexual*. Por ser una “*instalación*”, *la condición sexuada penetra, impregna y abarca la vida íntegra*, que es vivida *sin excepción* desde la disyunción en varón y mujer.

La *permanencia de la función sexual* en el hombre - frente a la transitoriedad de la sexualidad animal, de la “*época de celo*”-, se funda en esa condición sexuada dentro de la cual puede surgir el comportamiento sexual.

Lucas Lucas¹⁷³:

El cuerpo no es algo que yo poseo sino que soy yo mismo. No tengo sexo sino que soy una persona sexuada. La sexualidad es algo constitutivo de la persona humana, y posee tres dimensiones: biológica, psíquica y espiritual.

Desde el punto de vista de la biología. La pertenencia al sexo masculino o femenino queda determinada, desde la concepción, por factores genéticos, gonádicos, hormonales y morfológicos. En condiciones normales, el organismo se plasma en sus componentes genéticos, anatómicos, morfológicos y fisiológicos de modo diverso y complementario en el varón y en la mujer-.

¹⁷¹ Derisi: Esencia y ámbito de la cultura.

¹⁷² Julián Marías, Antropología Metafísica, Madrid, Alianza, 1983.

¹⁷³ Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 185 y ss.

Sexo cromosómico. Está determinado por la presencia o ausencia del cromosoma Y en el código genético del individuo. El sexo femenino, además de los otros 44 cromosomas, está determinado por 2 cromosomas iguales que se designan con la letra X (44+XX). El sexo masculino, además de los otros 44 cromosomas, tiene 1 cromosoma sexual igual al X femenino y otro diferente que se indica con la letra Y (44 + XY). Está científicamente y objetivamente probado que es el sexo genético cromosómico el que determina los demás componentes biológicos del sexo.

Sexo gonádico y ductual. El sexo cromosómico determina el desarrollo de las *gónadas* en el sentido masculino (testículo) o femenino (ovario). Las gónadas producen determinadas *hormonas* que influyen en la sucesiva formación y fisiología de los órganos genitales. El sexo ductual se forma en base a los cromosomas y a las gónadas: en el varón se compone del epidídimo, los ductos deferentes, la vesícula seminal, la próstata, las glándulas bulbouretrales y parte de la uretra; en la mujer: útero, trompas y parte de la vagina.

Sexo genital. Está determinado por las características anatómicas a nivel de los genitales externos del varón y de la mujer.

Desde el punto de vista de la persona. La sexualidad humana no es solamente un conjunto de estructuras materiales. Siendo la persona cuerpo y alma, existe una relación intrínseca entre sexo y persona y las diferencias anatómicas y fisiológicas influyen en la vida síquica del varón y de la mujer. Sin embargo, se da una igualdad de dignidad y derechos derivados de la misma naturaleza humana. Entre los sexos se da interdependencia, correspondencia, corresponsabilidad y complementariedad.

La sexualidad toca a toda la persona. No se limita al aspecto biológico. El varón y la mujer no son macho y hembra como los animales. La sexualidad es una realidad que interesa a todo el hombre en la profundidad de su ser. Como dimensión constitutiva de la persona, la sexualidad es polivalente, porque se refiere al nivel físico psíquico y espiritual del hombre; integra los valores corpóreos (eros), psíquicos (filía) y espiritual religiosos (ágape). La sexualidad humana no es un ejercicio temporal de determinadas funciones sino *un modo permanente de ser* que se configura necesariamente como masculinidad o femineidad. Ejercitar la sexualidad mediante actos genitales sale del ámbito ontológico y se sitúa en el ámbito de los actos humanos. El ejercicio de esos actos concretos de la vida sexual no expresa ni agota la totalidad de la sexualidad. El nivel de genitalidad no puede ser totalizante en la comprensión de la sexualidad, que se presenta mucho más amplia. La genitalidad es un dato anatómico y una función fisiológica. *La sexualidad es una dimensión constitutiva de la persona que permea todo su ser.* Todos los fenómenos genitales son sexuales, pero hay muchos fenómenos sexuales que no son genitales. Varón y mujer establecerán con los demás siempre y necesariamente “relaciones sexuadas” pero no siempre ni necesariamente “relaciones sexuales genitales”.

La sexualidad humana es apertura, complementariedad y comunión. Está estructurada para el diálogo y la relación interpersonal, porque la persona es un ser esencialmente interpersonal y constitutivamente relacional. Lleva ya en el hecho de ser varón o mujer la referencia al otro, a la mujer o al varón. El “yo” se constituye sólo en relación con un “tú”. Y la sexualidad es la realidad que manifiesta esta comunidad del “nosotros”. No hay sexualidad cerrada en sí misma. La madurez sexual tiende hacia una creciente integración de la sexualidad en la totalidad de la persona. Aspecto ético: responsabilidad para aceptar y vivir la sexualidad como ella es, como dimensión constitutiva de la persona y no como objeto de uso. Los criterios éticos sobre los comportamientos sexuales derivan de la naturaleza humana en su integridad.

Amor y procreación. La sexualidad es una alteridad fecunda. La fecundidad reviste también una dimensión interpersonal: la instauración de un nuevo diálogo con un nuevo ser. Procrear es algo mucho más profundo que la capacidad biotecnológica de hacer surgir una nueva vida en el laboratorio. Procrear es un darse y un don de las personas que trasciende y transfigura el hecho biológico. Son dos las dimensiones que componen la unión conyugal: unitiva y procreadora. Separarlas perjudicaría la verdad íntima de la sexualidad humana. La fecundidad artificial es inmoral porque separa el acto sexual unitivo y el acto procreativo.

Vocación del varón y de la mujer:¹⁷⁴

Dios da la dignidad personal de igual modo al varón y a la mujer. El hombre es una persona y esto se aplica en la misma medida al varón y a la mujer, porque los dos fueron creados a imagen y semejanza de un Dios personal.

Creados a la vez, el varón y la mujer son *queridos por Dios el uno para el otro*. El varón y la mujer están hechos “el uno para el otro”: no que Dios los haya hecho a medias e incompletos; los ha creado *para una comunión de personas* en la que cada uno puede ser ayuda para el otro porque son *a la vez iguales* en cuanto personas y *complementarios* en cuanto masculino y femenino.

En el matrimonio Dios une al varón y a la mujer de manera que formando “una sola carne” puedan transmitir la vida humana.

Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen, Dios inscribe en la humanidad del varón y de la mujer la vocación, y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión.

Corresponde a cada uno, varón y mujer, *reconocer y aceptar su identidad sexual*. La *diferencia* y la *complementariedad* físicas, morales y espirituales, están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de la vida familiar. La armonía de la pareja humana y de la sociedad depende en parte de la manera en que son vividas entre los sexos la complementariedad, la necesidad y el apoyo mutuos.

Cada uno de los sexos es, *con una dignidad igual, aunque de manera distinta*, imagen del poder y de la ternura de Dios. La unión del varón y de la mujer en el matrimonio es una manera de imitar en la carne la generosidad y la fecundidad del Creador. De esta unión proceden todas las generaciones humanas.

En la *IV Conferencia Mundial sobre la mujer* (Pekín, 1995), la delegación de la Santa Sede¹⁷⁵ ya entonces hizo constar su consenso parcial y sus reservas con los documentos finales respecto de algunos conceptos que tienen que ver con la visión de la sexualidad.

Se admite el término “género” con el significado común de esta palabra en las lenguas en que existe, y se entiende como *fundado en una identidad biológico sexual, varón o mujer*.

Se excluyen interpretaciones dudosas basadas en concepciones muy difundidas, que afirman que la *identidad sexual puede adaptarse indefinidamente para acomodarse a nuevas y diferentes finalidades*¹⁷⁶.

8. Relación hombre y mundo.

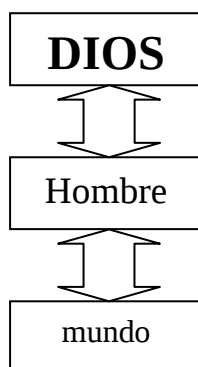
Las tres realidades-valores de toda cultura y cosmovisión¹⁷⁷: Dios, hombre y mundo, para que la cultura sea auténtica deben estar adecuadamente diferenciados, jerarquizados y relacionados.

¹⁷⁴ C.I.C., NN. 369 a 373; 2331 a 2335; 2357 a 2359.

¹⁷⁵ Cf. L'Osservatore Romano del 22 de septiembre de 1995, p. 2.

¹⁷⁶ Según el concepto de “*perspectiva de género*”, las diferencias entre varones y mujeres responden a una *estructura cultural, social y psicológica* y no a condiciones biológicas y naturales; se niega que los existentes humanos se distinguan simplemente en dos sexos y se afirma que son más las combinaciones que resultan de los órganos sexuales.

¹⁷⁷ Cf. Luis M. Etcheverry Boneo: varios.



Recapitulamos los temas “técnica y arte”, bajo el denominador común de hallarse en el plano de la *relación del hombre con el mundo material*.

Ciertamente, la persona humana posee una dignidad (por ser imagen de Dios) superior a todos los entes de la naturaleza. Se distingue de todos ellos precisamente porque es persona. Todo el mundo inferior al hombre fue creado por Dios *para* el hombre y el hombre fue llamado a ser *señor o administrador del mundo*.

El mundo es entregado al hombre para que, contemplándolo, usándolo, transformándolo, participándole de su espíritu, el hombre se cultive y desarrolle hacia la perfección como *existente-en-el-mundo*. El mundo es reflejo de Dios para el hombre pero el mundo se distingue, en cuanto creatura, del mismo Creador.

Hay *dos actitudes fundamentales del hombre frente al mundo*:
lo contempla
o lo transforma mediante su acción.

La *actitud receptiva de contemplar o espejear* el mundo es una operación inmanente que termina y perfecciona interiormente al agente. Es la actitud teórica o especulativa.

La *actitud práctica (praxis)*, transitiva o transeúnte, en cambio, es la de quien conoce el mundo *para modificarlo* mediante su acción, para transformarlo a su servicio, para humanizarlo.

El hombre está facultado por el Creador para *hacer uso del resto de la creación*. Este don, sin embargo, está sujeto a *dos límites* trazados por Dios:

- el primero es *el mismo hombre*: no debe hacer uso de la naturaleza *contra* su propio bien, el bien de sus prójimos y el bien de las futuras generaciones.
- *el segundo límite son los mismos entes creados* o más bien la voluntad de Dios expresada en la naturaleza: se supone que el hombre debe cuidar; están *confiados* al hombre y no simplemente a su disposición; es *administrador*, no dueño absoluto.

El uso de los bienes creados implica *obligaciones morales*. El *compromiso ecológico* no es sólo cuestión de interés por los entes naturales y por el medio que les rodea, es una cuestión de moralidad.¹⁷⁸

Espacialidad del hombre:

El espacio en la experiencia y vivencia del hombre es un medio protector: *la casa*. *El modo de estar en la casa es el habitarla y habitar es la determinación fundamental de la correcta relación del hombre con el espacio*¹⁷⁹.

Escribe Ricardo Yepes¹⁸⁰ sobre la *relación del hombre con el espacio que habita*:

¹⁷⁸ Juan Pablo II, discurso en Pontificia Academia de Ciencias, 18 de mayo de 1990-LOR 3/6/90 pág. 23.

¹⁷⁹ Otto Friedrich Bollnow: Antropología Filosófica, en Escritos de Filosofía (Bs. As, 1983 n° 12).

¹⁸⁰ Ricardo Yepes Stork: Fundamentos de Antropología, págs. 101-113 y siguientes.

El hogar como primera propiedad

La casa es también, y sobre todo, *el lugar donde se guarda a sí misma la persona*, el lugar donde el hombre “se queda” junto a sus posesiones. El carácter personal del hombre da origen a un lugar absolutamente peculiar: su hogar.

La casa es una de las posesiones más importantes y naturales: el hombre tiende a *estar en ella*. El arraigo en el lugar donde se habita es una *inclinación natural*. Arraigo significa *echar raíces* (es una metáfora vegetal: el hombre también tiene raíces). El hombre *tiende a identificarse con el paraje donde habita*, sobre todo cuando transcurre el tiempo. Por eso, la inclinación a estar en casa se amplía al *lugar de origen*, al pueblo, la “patria chica”, que tiene relación con la estirpe. Se tiende a que la casa esté cerca del trabajo.

La función de la casa en la vida humana es múltiple: “*quedarse en casa*” es lo que uno debe hacer para reponerse, descansar, dormir, etc. *Volver a casa* es una de las cosas más humanas que existen. El hombre necesita “volver a casa”, volver a “su” casa cuando acaba de trabajar. La vida humana tiene un ritmo alternativo, que consiste en salir a trabajar, y regresar al hogar para descansar y tener ocio. Cuando uno acaba algo, lo que hace es *irse a su casa*.

Este arraigo y el deseo de volver acontecen también porque la casa es el hogar, el *lugar donde habita la persona*. Esta noción es una de las más ricas que existen. Intentaremos señalar muy brevemente algunas de sus *notas*:

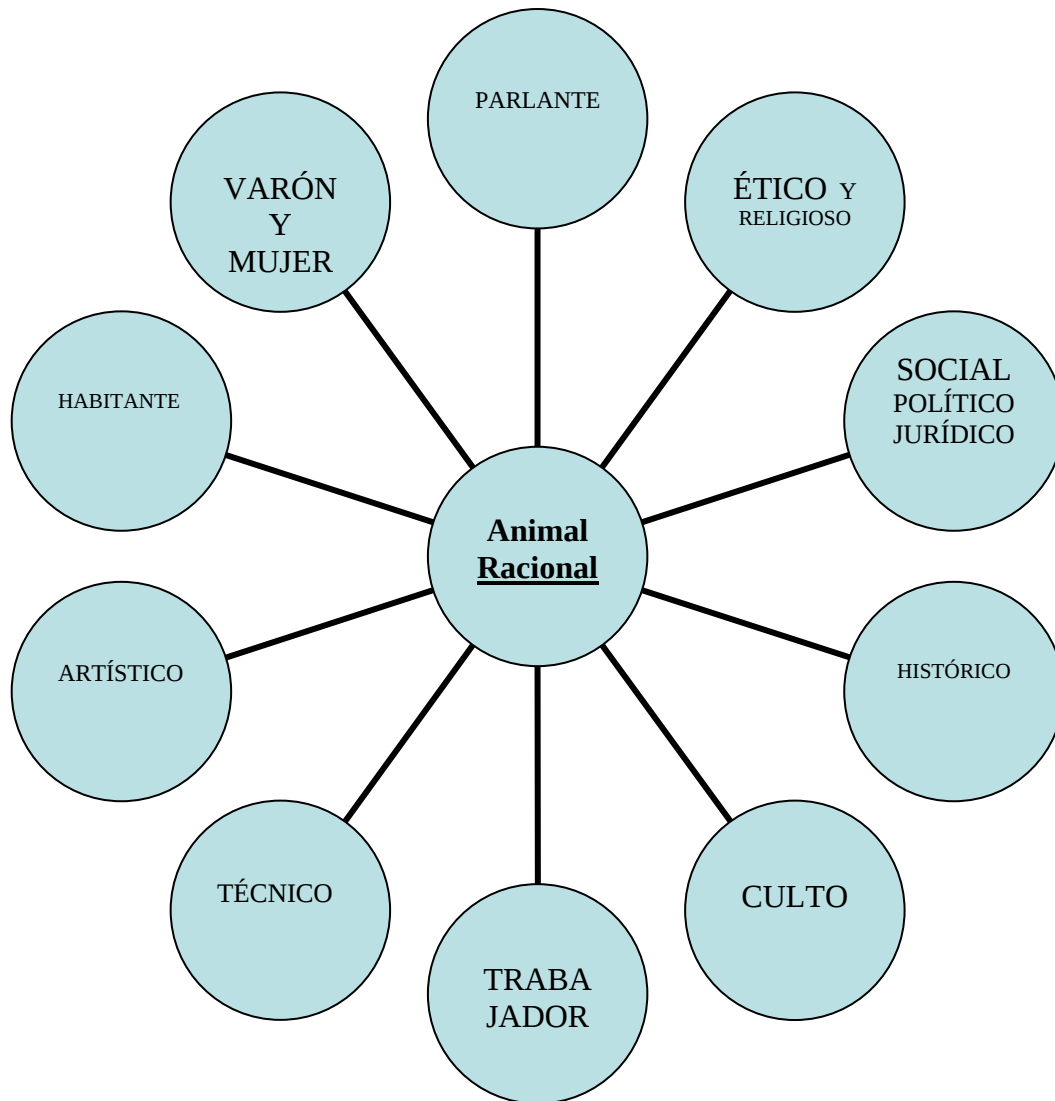
Hogar es la casa propia, poseída. No hay hogar sin un techo. No se puede hablar de él sin la materialidad de una casa de la que se es dueño. Y es propia porque se posee, al menos temporalmente, aunque esté en alquiler.

El hogar forma parte de la intimidad. En casa abrimos la intimidad a un entorno que es también íntimo, *ampliación de uno mismo y de su alma*. El hogar es, por así decirlo, el lugar donde nos encontramos con nosotros mismos. En él guardamos parte de nuestro yo: nuestros recuerdos personales, “nuestras cosas”. *El hogar es una parte de nosotros mismos*. En casa podemos, al fin, *sentirnos a gusto*, porque no hay miradas extrañas, todo nos es familiar, no hay que disimular.

El hogar es también el lugar donde la intimidad se hace común con otras personas, donde se comparte la intimidad. *Hogar es la intimidad común*. El hogar es el sitio donde las personas se manifiestan como realmente son, *donde los demás pasan a formar parte de la intimidad*. Allí es donde realmente nos conocen. *La felicidad humana depende en buena medida de que en el hogar se comparta de veras la intimidad*.

El hogar es el ámbito de la intimidad familiar. La *nostalgia de la casa* es fortísima en el hombre porque significa *nuestro propio origen, nuestra familia*. El hogar es donde el hombre *toma por primera vez conciencia de su condición de hijo*. En él antes que hombre, se es hijo, hermano, padre, madre... La relación con los demás es una relación de sangre, de *identidad de origen*. En el hogar, nuestro ser es completado por un entorno afectivo y material donde se realiza principalmente el proceso de formación de la personalidad humana. Esto también tiene que ver con la ética y el derecho: no se puede dejar a nadie sin hogar.

El hogar es el lugar donde se despliegan de modo más intenso las dimensiones más profundas de la persona: la intimidad, la manifestación, el diálogo y el dar. Las formas más estables y más fuertes del amor se dan todas en él. Y sobre todo, *las personas nacen en un hogar*. Por eso es también el lugar donde se guarda a la persona amándola.



UNIDAD 12

LA PERSONA HUMANA

En la presente unidad seguiremos el siguiente orden. Primero estudiaremos la *historia* de la noción de persona, después pasaremos a la *descripción fenomenológica* y el *estudio metafísico* de la persona humana.

Para ello echaremos mano a las siguientes nociones: substancia (ser en sí) y accidente (ser en otro); hilemorfismo: composición en la sustancia corpórea de forma sustancial y materia primera; esencia y naturaleza del hombre; esencia y acto de ser.

Una vez introducidos en la ontología de la persona humana deberemos tratar de la *unidad substancial* y la *relación entre el alma espiritual y el cuerpo*.

Y nos preguntaremos ¿qué le da el alma al hombre?, y ¿qué le da el cuerpo al hombre. A la primera pregunta responderemos que el alma es en el hombre: principio de ser y de obrar, le da la especie y la eficiencia. Frente a la segunda cuestión diremos que del cuerpo recibe el hombre la individuación, la inserción en el mundo y la condición sexuada.

En el estudio del *alma espiritual*, que no se reduce a la función de animar el cuerpo, al que trasciende, merece una sección especial el tema de la subsistencia, simplicidad, e incorruptibilidad del alma y la inmortalidad del hombre.

1. Evolución histórica del concepto de persona¹⁸¹

Muchos coinciden en afirmar que el *pensamiento griego* no conoció ni el término ni el concepto de persona.

El término “*prósopon*”, designa en primera instancia la *máscara de teatro* o, a lo sumo, la *faz*. De su uso teatral parece haber surgido el latino “*persona*” (de *personare* = resonar), que recoge la función amplificadora de la voz de los actores.

El concepto acabado de persona recién se alcanza en la *teología judeocristiana*, a partir de la revelación que Dios hace de Sí mismo y de la relación del hombre con Él.

Aunque la Biblia propiamente no emplea el término “persona”, describe al *hombre* por medio de una *triple relación*:

de *dependencia* frente a Dios,
de *igualdad* frente al *tú humano*,
de *superioridad* frente al *mundo*.

Este triple frente hace del hombre bíblico *un existente relacional*

El hombre, imagen de Dios, fue creado como *capaz de escucha y respuesta*. Creado por Dios como *estructura dialogante, existente responsorial, comunicativo y capaz de autodonación, existente relacional, y, por tanto, persona*.

El primer intento de acuñar una definición precisa de *persona* se debe a **Boecio** (siglo VI): “*substancia individual de naturaleza racional*”. En la “racionalidad” se incluye potencialmente *lo relacional* o intencional, aunque en lugar secundario.

Justiniano describió la persona desde el *punto de vista jurídico*, contradistinguiéndola de las cosas y del esclavo. Sólo el *hombre libre, que puede disponer de sí*, es existente personal.

Tomás de Aquino consolida la línea de la definición boeciana. Subraya la noción de *subsistencia*: *aquello que existe en sí y por sí y no en otro*. **Persona es “lo más perfecto de toda la naturaleza, el ente subsistente en una naturaleza racional”¹⁸²**.

¹⁸¹ Cf. Ruiz de la Peña: Imagen de Dios, Antropología Teológica Fundamental, Santander, Sal Terrae, 1988.

¹⁸² Cf. S. Th. I, 29, 3.

La relación está excluida como constitutivo ontológico de la persona humana. *En el hombre la relación es accidente. En Dios, las relaciones son subsistentes.* La noción de relación se aplica a la persona humana analógicamente.

Las **definiciones medievales** enfatizan lo substancial sobre lo relacional. Se proponen ante todo diferenciar al hombre frente a los animales y las cosas y dotar a la persona de una consistencia propia. Sin un fondo óptico duro y compacto, el sujeto de relaciones se difumina en mera encrucijada de encuentros, en puro actualismo relativo.

La comunicación interpersonal sólo es posible sobre la base de una existencia independiente, de una substancia o una subsistencia, sobre la **autoposesión del propio ser**. Persona significa que *en mi ser mismo no puedo ser poseído por ninguna otra instancia sino que me pertenezco a mí mismo* (R. Guardini).

En la **época moderna y contemporánea** se ha oscilado hacia una **concepción relacional desubstanciada de la persona**, con el peligro de disolverla en puros actos puntuales de respuesta.

No se comprende por qué han de plantearse antinómicamente los dos polos: o substancialismo desrelacionado o relación desubstanciada.

Persona es el existente que dispone de sí, la infraestructura óptica ineludible. Esa configuración óptica posee la capacidad para la relación, tanto en la respectividad e intencionalidad propias del ser espíritu, con su apertura constitutiva a lo otro, como en la instalación mundana y en la comunicatividad expresiva de ser cuerpo. La aptitud para la relación no se circunscribe al elemento racional del hombre; alcanza también al cuerpo en cuanto mediador de todo encuentro.

El ser para la relación es la finalidad última de esa autoposesión subsistente. El hombre subsiste y dispone de sí para hacerse disponible o relacionarse. *Pero sólo puede relacionarse si dispone de sí.*

Subsistencia y relación, lejos de excluirse, se necesitan y complementan mutuamente. Ni la sola subsistencia ni la pura relacionalidad bastan para configurar adecuadamente la noción de persona.

2. Fenomenología y ontología de la persona

Fenomenología de la persona¹⁸³

Fenomenológicamente, la persona humana se nos presenta con los siguientes caracteres:

Unidad

Intencionalidad y trascendencia objetiva

Inmanencia y soledad

Libertad

1. Unidad.

La persona se nos revela como una unidad, un yo siempre el mismo y permanente por debajo de los actos u operaciones.

2. Intencionalidad y trascendencia objetiva.

La persona es un existente abierto a la trascendencia, al ser distinto del propio, a diferencia de la cosa material, cerrada sobre sí misma. Por el conocimiento y por la voluntad libre, la operación de la persona es intencional, como sujeto en tensión a un ser objeto que no es ella y que está más allá de ella.

A través del lenguaje, la persona alcanza la interioridad trascendente de otras personas con las que se comunica.

¹⁸³ Derisi: Estudios de Metafísica y Gnoseología, 1, Buenos Aires, EDUCA, 1985; cf. también Choza: Antropología Filosófica, p. 403 y ss. y Arregui-Choza: Filosofía del hombre, cap. XII, p. 241 y ss.

3. Inmanencia y soledad.

La persona es *posesión lúcida consciente de su propio ser, de su interioridad o inmanencia*, inmediatamente *incomunicable* en su última realidad. Sólo la persona, cada persona, conoce su propio ser y actividad como tal. *No sólo es y existe sino que se sabe a sí misma existiendo y siendo.*

Esta interioridad está *velada* a las miradas y a la acción de los demás, *inviolable e impenetrable* a no ser por Dios. *La persona está siempre a solas consigo misma*, aunque rodeada y comunicada con las demás personas. El acceso al propio cuerpo permanece abierto; el acceso a la interioridad está *abroquelado* con los muros de la propia inmanencia.

4. Libertad.

La persona está *en posesión* de su actividad, ser y destino; *posee el dominio activo de su propio acto*, es libre.

La persona es, ante todo, *autonomía en el ser, señorío de sí mismo, inviolabilidad, individualidad, incomunicabilidad, unidad.*¹⁸⁴

*El hombre es persona porque está dotado de **un modo de ser que supera** netamente el modo de ser de las plantas y de los animales.* Lo que es absolutamente peculiar de la persona es su *apertura intencional por el conocer y por el querer, por la cual la persona es capaz de comunicación con las cosas, con los otros hombres y con Dios.*

Ontología de la persona¹⁸⁵

La persona implica la unidad substancial del cuerpo y del alma espiritual, raíz ontológica de donde brota la actividad espiritual y la actividad sensible. El *alma* es el *principio especificante o formal, da unidad* substancial permanente al compuesto humano, pese al cambio sucesivo del cuerpo, elemento material, principio pasivo y potencial.

La *substancia*, que *no necesita de otra con quien o en quien existir*, es toda en sí misma *subsistente o incomunicada* en su propio ser con otro ser.¹⁸⁶

La espiritualidad es la diferencia específica de la persona.

Persona es, pues, la substancia espiritual o racional.

*Es una individualidad ontológicamente cerrada en sí misma pero operativamente abierta o comunicable*¹⁸⁷.

Persona es el sujeto de atribución de todo lo que esa realidad substancial espiritual es, tiene, hace y recibe¹⁸⁸.

La persona¹⁸⁹ es *el hombre espiritual*, que *trasciende* al universo por su libertad, *abierto a todo ente* y capaz de entrar *en comunión* con las demás personas. Lo cual implica lo siguiente:

¹⁸⁴ Cf. B. Mondin, *l'uomo: Chi è ? Elementi di Antropologia Filosofica*, Massimo, Milano, 1993, sett. edizione, Parte seconda, III.

¹⁸⁵ Derisi: *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, 1, Buenos Aires, EDUCA, 1985; cf. también Choza: *Antropología Filosófica*, p. 403 y ss., Arregui-Choza: *Filosofía del hombre*, cap. XII, p. 241 y ss. y G. Blanco, *Curso de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 507 y ss. y especialmente Págs. 538-541.

¹⁸⁶ Cf. Blanco, G.: *Clases de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires*, apuntes de clase de los alumnos.

¹⁸⁷ Cf. Blanco, G.: *Clases de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires*, apuntes de clase de los alumnos.

¹⁸⁸ L. M. Etcheverry Boneo, *Teología y Espiritualidad sacerdotal*, 15 de junio de 1968, Buenos Aires, para uso de los oyentes.

¹⁸⁹ Cf. R. Verneaux, *Filosofía del hombre*, cap. XVII, III.

La persona humana *engloba el cuerpo tanto como el alma*.

La persona humana, por estar dotada de inteligencia y de libertad, es un sujeto en el sentido moral de la palabra, **sujeto de deberes y de derechos** fundados en el fin último al que está ordenada.

El hombre *es ontológicamente* persona, no *se hace*. Pero, *en cuanto perfectible* la persona humana *se perfecciona dinámica u operativamente en la relación con los otros, con el Otro (Dios) y con lo otro (las cosas)*.

3. Totalidad substancial de alma y cuerpo

La unión del alma y del cuerpo es substancial. Y se prueba por tres experiencias:

El mismo hombre tiene consciencia de pensar y de sentir.

La actividad intelectual y la actividad sensible se presentan como opuestas precisamente porque derivan de un principio único.

Hay en el hombre actividades que son a la vez del cuerpo y del alma, como el sentir.

El alma es la forma substancial del cuerpo, aunque *no está enteramente absorbida* por su función de información, *ni enteramente inmersa* en la materia como la forma de los otros cuerpos incluso vivientes inferiores, sino que la *domina* en cierta medida, y en esto consiste su nobleza.

Como principio de ser. El alma *hace existir* al cuerpo, le confiere y mantiene su *organización y unidad*; está unida al cuerpo de tal modo que *solamente hay un solo acto de ser en el hombre*.

Como principio de acción. Como forma, el alma es el primer principio intrínseco de todos los actos vitales del hombre.

Esta tesis tiene las siguientes implicaciones:

El alma humana, aunque subsistente, no es una substancia completa ni una persona. No es un ente completo, individual, que se basta a sí mismo, es una “parte” del hombre. Su relación a un cuerpo le es esencial; está *hecha* solamente *para* informar un cuerpo; necesita de él.

El alma humana está situada en los confines de dos regiones ontológicas (es como el horizonte).

La unión del alma y el cuerpo es natural y no contra natura como creía Platón. La muerte pone al hombre en un estado que *no le es natural*; en el alma separada hay un *deseo natural* de la resurrección de su cuerpo. Pero el estado del alma separada *tampoco es contra su naturaleza*; ya que el alma es subsistente.

Si el alma es forma del cuerpo, sin embargo, ella tiene del cuerpo su individualidad. La forma específica y actualiza la materia, pero a su vez *la materia individualiza la forma*. Los individuos de una especie se distinguen por la “*materia cuantificada*” (la cantidad y lo que deriva de la cantidad: tamaño, peso, figura, lugar, etc.). Las almas se diversifican en razón de los cuerpos diferentes que informan. El alma *hace ser hombre*; el cuerpo *hace ser este hombre*, un yo distinto de todos los demás.

En cada hombre hay un alma y sólo una y hay tantas almas como hombres.

El alma está presente entera en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo. No es extensa, no tiene partes. Está presente en cada parte del cuerpo según el modo de ser y de acción que conviene a cada parte.

4. El alma espiritual: su naturaleza y su relación con el cuerpo¹⁹⁰

*El alma humana es **espiritual y subsistente**.* De la espiritualidad de las potencias o facultades (inteligencia y voluntad), se sigue la espiritualidad del sujeto, de quien son aquellas accidentes. Que el alma es espiritual significa no sólo que no es un cuerpo sino que *no depende del cuerpo en cuanto a su existencia*.

*El alma es **simple**.* La simplicidad se deduce de la espiritualidad. La cantidad y la extensión son propiedades de los cuerpos. Se define como la *indivisibilidad o ausencia de partes*.

*El alma es **inmortal**.* Lo que no implica negar que *el hombre* sea mortal.

Hay dos argumentos para probar *la inmortalidad del alma*¹⁹¹:

La muerte es la corrupción o disolución del ente vivo. Un ente puede corromperse de dos maneras: en sí mismo directamente o en razón de la dependencia en que se encuentra respecto a otro que se corrompe. *El alma no puede corromperse por sí*, puesto que es simple. *El alma no puede tampoco corromperse en el segundo modo*, puesto que *no depende del cuerpo para existir*.

Un deseo natural no puede ser vano. Todo ente tiende a perseverar en la existencia. *El temor de la muerte, que es natural en el hombre, es una prueba de la inmortalidad de su alma*.

*Cada alma humana es **inmediatamente creada por Dios**.* El alma de un niño no puede proceder de las almas de sus padres, porque es espiritual, y porque éstas son simples y no pueden dividirse. El alma es creada por Dios, pues Él es el único capaz de dar existencia a un espíritu. Si el espíritu no puede proceder de una transformación de la materia, es sacado de la nada, lo que equivale a decir que es creado. La creación del alma humana se hace *según las leyes naturales*. Porque es natural que un hombre engendre a otro hombre, incluso si esta generación *requiere una intervención especial de Dios*. Cada alma humana resulta de una voluntad particular, de un acto de amor único de Dios. *El alma **no preexiste al cuerpo***. En efecto, si el alma es la forma sustancial del cuerpo, no tendría razón de ser si existiese antes de vivificar un cuerpo. *El alma es creada en el momento en que es infundida en un cuerpo **en el instante de la concepción***.

Lucas Lucas¹⁹² presenta así su demostración de la *espiritualidad*:

¹⁹⁰ Cf. Manual de Verneaux: cap. XVII, el alma humana, pp. 215 a 231.

¹⁹¹ Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 526-527.

¹⁹² Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, págs. 201 y ss.

La estructura biológica humana exige la dimensión espiritual del hombre. Desde un punto de vista exclusivamente biológico, el hombre se presenta como un “ser insuficiente” que desafía las leyes biológicas fundamentales; es como un animal sin futuro destinado a sucumbir ante otros animales mejor dotados y más fuertes. Sin embargo, eso no sucede; al contrario, prevalece y supera a los demás. Esto quiere decir que una interpretación puramente biológica y materialista del hombre no es suficiente para comprenderlo. Se hace necesario explicar por qué esta estructura biológica es tan original que requiere una instancia ultrabiológica. Se explicará así la supervivencia y superioridad humana no obstante la inferioridad biológica. Esta instancia es la racionalidad o dimensión espiritual. Sin embargo, la peculiaridad del hombre no sólo se da por la espiritualidad sino por el hecho de que, incluso desde el punto de vista biológico, es un ser aparte respecto de los animales. La biología humana está permeada de espiritualidad. A pesar de la continuidad zoológica, existe una discontinuidad biológica entre el hombre y el animal. Visto morfológicamente, el hombre es un ser primitivo carente de especialización que debería haberse extinguido. Sin embargo, la misma carencia de especialización permite al hombre afrontar cualquier tipo de ambiente. La carencia es la condición de posibilidad de una perfección superior: el espíritu. Su precariedad instintiva requiere la presencia del espíritu para poder sobrevivir. Su espiritualidad se hace patente no sólo en la inteligencia y la voluntad sino también en su cuerpo. El nivel biológico del hombre es tal porque está vivificado por el espíritu.

El conocimiento intelectual muestra la dimensión espiritual del hombre.

La inteligencia conoce de modo abstracto e inmaterial; por tanto, el conocimiento intelectual mismo y la inteligencia de donde procede tiene que ser también inmaterial. Mientras la sensación está ligada a lo material y a lo concreto singular, la inteligencia forma conceptos universales e inmatrimales. Si el acto intelectual es espiritual, debe ser también espiritual la facultad, la inteligencia. Por último, una facultad espiritual forma parte de la esencia del hombre y es también manifestación de ella. El hombre es, por tanto, un ser de naturaleza espiritual.

A la misma conclusión se llega analizando la *autoconciencia humana*. La capacidad de percibir el propio acto de forma refleja, implica la libertad e independencia de la materia. Así como el ojo no puede verse a sí misma, si la inteligencia estuviera ligada a la materia, no podría pensarse a sí misma.

La libertad humana requiere la dimensión espiritual del hombre.

El hombre escapa a la determinación instintiva del animal y no sólo controla sus propias tendencias sino que además puede actuar contra ellas. Esto manifiesta su libertad interior, su independencia de la materia, porque es espiritual.

Un razonamiento análogo vale para la experiencia del *amor*. El amor es esencialmente don y apertura al otro. Tenemos necesidad de amar y de ser amados. El hombre es feliz si ama y se dona a alguien o a algún ideal grande. Esta experiencia supone una estructura abierta al otro, o sea la dimensión espiritual de la persona. La estructura espiritual es la condición de posibilidad de la experiencia del amor.

En cuanto a la *inmortalidad*, Lucas Lucas¹⁹³ dice que es inmortal *aquel ser cuya existencia personal y consciente continúa existiendo más allá de los límites espacio-temporales marcados por la muerte*. Y esto implica:

Una continuidad personal entre el ser que existe en este mundo y el ser que sobrevive.

Que la existencia después de la muerte no es abstracta sino personal, individual y consciente.

La reencarnación no es inmortalidad. Según la creencia en la reencarnación, después de la destrucción del cuerpo, y según el grado de purificación alcanzado, el alma humana puede volver:

A otro cuerpo infrahumano (transmigración de las almas), o

A otro cuerpo humano (reencarnación), o

No es verdad que la reencarnación satisfaga la justicia, antes bien algunos elementos de aquella están en contradicción con la justicia:

¹⁹³ Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 262 y ss.

La falta de identidad entre la persona de esta vida y el individuo de la otra, donde el cuerpo y la identidad personal es de otro.

La falta de memoria de la vida anterior, sin una relación con la vida que se debe purificar.

¿Cómo mostrar la inmortalidad? La fe en la supervivencia es universal, común en todos los tiempos y pueblos del mundo.

El consentimiento universal del género humano, demostrado a través de:

El culto y honor otorgado a los muertos.

Las religiones en todos los pueblos y culturas.

Los filósofos

El argumento racional. Resulta de la naturaleza misma del espíritu, substancia simple (no compuesto de partes), subsistente por ello por sí misma, que no puede corromperse ni ser destruida. Siendo independiente en su ser de la materia, puede subsistir después de la disolución de la materia.

El argumento moral. El orden moral exige una justicia según la cual los actos buenos sean premiados y los malos castigados. Pero esto no se da en la tierra. Esto exige que la persona moral sea la misma aquí y después de la muerte. Una entidad incompleta a nivel ontológico ¿podría tener la misma identidad? Sabemos que el hombre no se identifica con el cuerpo biológico, que de hecho cambia continuamente. La identidad de la persona permanece la misma que existió en esta vida porque el sujeto es el mismo. El espíritu subsistente, ciertamente con un modo de relación diferente con la materia, antes una relación de afirmación, después de la muerte de privación.

5. Valor de la corporeidad:

“Santo Tomás ha llamado la atención sobre la *razón de ser o finalidad de la estructura vertical en el hombre* (S. Th. I, 91, 3 ad 3). A este respecto señala como *primera razón* el ejercicio de la sensibilidad no en función de fines biológicos sino con *finalidad contemplativa de lo bello en sí y capacidad de ser fuente de conocimiento inteligible*. Como *segunda razón*, la libertad del cerebro por su puesto elevado. Como *tercera*, la libertad de disposición de sus brazos. Y como *cuarta* la libertad de su boca en orden a la locución que es la obra propia de la razón”¹⁹⁴.

El cuerpo humano no es la materia prima sino la materia prima en cuanto substancialmente unida, determinada y especificada por el alma espiritual, y con las modificaciones accidentales del accidente *cantidad* y las otras determinaciones cuantitativas (forma, figura, ubicación, situación, etc.). Lo que vemos no es la materia prima, ya que ésta tiene carácter inmaterial e indeterminado. El cuerpo no es la materia prima en estado puro.

Se puede hablar de la *ambivalencia del cuerpo humano*¹⁹⁵.

El cuerpo, por una parte, concurre a la perfección del existente humano en tres dimensiones radicales: **en la conexión con el mundo, en la individuación del sujeto y en la distinción radical de varón y mujer**.

Pero, por otro lado, la corporeidad es *límite del espíritu*, hace que el existente humano esté sometido al proceso de desarrollo en *el tiempo* y en *el espacio* y también a las necesidades, las enfermedades, el desgaste y la muerte.

¹⁹⁴ Guillermo Blanco, en Estudio Preliminar al Comentario de Santo Tomás de Aquino al Libro “De anima” de Aristóteles, Buenos Aires, Arjé, 1979, pág. XIII.

¹⁹⁵ Abelardo Lobato, El pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy, EDICEP, Valencia, 1995.

Con respecto al *puesto del hombre en el mundo*: Por su cuerpo, aunque *no reducible* a los otros cuerpos, el hombre *forma parte del mundo de los cuerpos*, entra de lleno en el universo visible y lo trasciende. Es *pequeño* en relación con la inmensidad del universo, pero hay algo en el hombre que supera todos los demás cuerpos del universo. El hombre es un *microcosmos* y al mismo tiempo ocupa *un lugar de privilegio* en la totalidad del universo. El universo es uno por su origen, por la relación de sus partes, y *el universo tiene unidad por su ordenación al hombre como fin*. S. Tomás llegó a decir que el mundo ha sido hecho *para el hombre*, ordenado *a su servicio*¹⁹⁶. El hombre es uno de los lazos de la unidad del cosmos. Está en el orden intermedio entre las sustancias corporales y espirituales, *en el horizonte o confín*, debido a la corporeidad que está informada por el espíritu. En la cadena de los seres del universo, el hombre es *un anillo central*. Es imagen de Dios por su condición espiritual y está *en el vértice* de la condición corporal. Reúne en sí mismo, *como en un manojo*, todas las perfecciones que están dispersas en las demás creaturas del universo, y por eso se llama mundo menor, *microcosmos*. El hombre está en la materia como los demás cuerpos pero *como señor y administrador*.

La situación del hombre en el lugar. *Hacia fuera, la cantidad pone en relación al hombre con todos los entes del universo*: hay distinción y distancia entre ellos. Por su cantidad, el hombre se encuentra *situado* en un lugar del espacio y *confinado* en él, ubicado, localizado. El hombre *puede cambiar de lugar pero no puede no estar en un lugar* mientras esté en el cuerpo. El *lugar apropiado* al hombre es la tierra, porque su cuerpo está formado para vivir en la tierra.

Confinado en el lugar o en el espacio, el hombre tiene una condición de no resignarse a ello y busca senderos de *emergencia y evasión*. Por un lado, en un lugar ha nacido, en un lugar se encuentra en cada momento, un lugar lo envuelve en la casa, en la ciudad, en la nación, y en un lugar muere y queda sepultado; *el hombre tiene raíces* en el suelo, como los árboles. Pero, *desde otra perspectiva*, hay que decir que *el hombre no está determinado por el lugar como los demás entes*, es *capaz de cambiar de lugar*, es *caminante* del mundo. Y en el mismo lugar *puede cambiar de posición*: erecto, tumbado, sentado. El modo humano de estar en el mundo es también *dar sentido a los lugares*: *puede transformar un espacio en hogar, palacio o templo*. Esta cierta evasión del lugar es debida al *dominio de la forma espiritual* sobre la mera condición corporal.

La maravilla del cuerpo humano. El cuerpo humano es *análogo y diferente* al de los demás animales. Ya decía Aristóteles que el hombre es el único animal *erecto*, el único que ríe, el único que tiene *manos*. El cuerpo humano es una obra maestra porque está hecho por Dios para ser la materia del alma racional, instrumento de sus acciones en el mundo. La *dignidad del cuerpo humano* no está sólo en su perfección por encima de los demás cuerpos, sino en el carácter que da a todo lo corporal el alma en cuanto forma espiritual, que está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

Battista Mondin, en su Antropología Filosófica, a propósito de la dimensión corpórea del hombre, habla del “homo somaticus”. A continuación recogemos algunas de sus reflexiones fenomenológicas:

Propiedades del cuerpo humano¹⁹⁷:

Por otra parte, mientras que los animales por lo general nacen con un cuerpo ya perfecto, prefabricado, con autonomía ya desde los primeros días, *el hombre nace con un cuerpo en fase de estructuración, frágil, dependiente*. Pero mientras que el cuerpo de los animales no es capaz de desarrollarse ulteriormente de modo importante, *el cuerpo del hombre está dotado de un poder de desarrollo maravilloso*. El hombre no es solamente *patrón de su cuerpo* sino que también, gracias al cuerpo, se convierte en *patrón del mundo* (en particular con el instrumento de sus manos).

¹⁹⁶ In IV Sent., d. 47, q. 2, a. 1, q. 1, citado por Lobato.

¹⁹⁷ Battista Mondin, L Uomo: Chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, Milano, Massimo, 1993.

En esta carencia inicial y gran desarrollo sucesivo ulterior del hombre, ven algunos la diferencia específica del hombre con respecto a los animales y por eso lo definen como **“el existente no especializado”**. Mientras que el animal está de algún modo especializado en una u otra función orgánica, el hombre aparece como *uniformemente dotado*. Además, su pobreza de instinto deja al hombre totalmente desprovisto para una reacción inmediata frente a las situaciones concretas de la naturaleza. Pero *aquello que el hombre no posee desde el inicio como don de la naturaleza, lo puede adquirir después gracias a su inventiva. El cerebro del hombre compensa abundantemente su indigencia inicial y aparece como un factor de equilibrio biológico, como una hipercompensación de una inferioridad biológica constitucional.*

La deficitaria especialización orgánica y la débil dotación de instintos no es de ningún modo un defecto en el hombre sino más bien la *condición preliminar* que le permite tomar iniciativas, desarrollar un actuar consciente y libre y construir su mundo. Así, el hombre puede responder no sólo a situaciones determinadas sino a todas las *situaciones en general*.

Otro aspecto que caracteriza el cuerpo humano y *lo distingue* netamente de todos los cuerpos de los animales, es su *posición vertical*. Esta actitud requiere naturalmente una correspondiente *estructura del cuerpo*, y así un cambio radical frente a la estructura somática del animal. La construcción del cuerpo del hombre está hecha para la **posición erecta**, y esto no es un hecho adquirido desde el nacimiento. La postura vertical y el andar erecto son un acto libre y consciente del hombre. Valen, por lo tanto, como características distintivas del hombre. Mientras que los animales presentan un equilibrio horizontal, el hombre posee estatura erecta.

Funciones de la corporeidad en general:

Lo somático es un componente fundamental del existir, del vivir, del conocer, del desear, del hablar, del hacer, del poseer, etc. El cuerpo es elemento esencial del hombre. *No hay ninguna operación del hombre que no posea un ingrediente somático más o menos manifiesto.*

De todas las funciones algunas tienen especial importancia para la comprensión de la naturaleza específica del existente humano.

Función mundanizante

Una de las principales funciones de la somaticidad es la de “mundanizar” al hombre, en el sentido de hacer de él un *‘existente en el mundo’*. Es por obra del cuerpo que el hombre forma parte del mundo; él se reconoce constituido de los mismos elementos que el mundo, sujeto a sus mismas leyes, a causa de su cuerpo.

La somaticidad sitúa al hombre en el mundo de las cosas y le hace partícipe de sus restricciones espaciales. Como todo otro cuerpo, también el cuerpo del hombre *se inscribe en una situación espacial bien definida* y debe ocupar siempre una determinada porción del espacio. *La somaticidad lo condiciona a tener relación óptica solamente con las realidades que le son espacialmente vecinas. Con relación a su cuerpo cada otra cosa adquiere su puesto y es situada. Este cerco, ambiente u horizonte del hombre, tiene a su cuerpo como centro o focular de todo su universo espacial, aquello por lo cual y mediante lo cual los demás objetos existen.*

2. Función epistemológica

El cuerpo es *instrumento necesario para el conocimiento del mundo* a través de los sentidos.

También la somaticidad es instrumento necesario *para el autoconocimiento*. La autoconsciencia se cristaliza siempre en la *cenestesia*. Cuando dudamos si alguna cosa está sucediendo realmente o si la estamos imaginando o soñando, palpamos nuestro cuerpo. Nuestro conocimiento del mundo, posee un corte fuertemente somático. *El mundo es recortado de acuerdo a categorías somáticas*. Las voces principales de la anatomía son transferidas a la denominación de las cosas: el pie de la mesa, la fachada de la Iglesia, el corazón de una flor, etc.

3. Función económica o de posesión

El cuerpo es indispensable para *poseer la existencia*. El hombre existe poseyendo un cuerpo; cuando lo pierde, muere, o sea, cesa de existir.

La posesión de toda otra cosa pasa por el cuerpo. En efecto, solamente aquello con lo cual puede entrar en contacto por medio de su cuerpo puede ser reclamado como suyo por el hombre.

Con el ejercicio de la función de posesión, el hombre tiene la impresión de que se realiza *como una extensión de su cuerpo*, de su dimensión somática. El hombre considera las cosas como posibles *prolongaciones de su cuerpo*: instrumentos, alimentos, objetos de consumo. Así, el propio automóvil se convierte en *parte del propio yo*, de la propia figura. Órgano específico de la función económica como de la función mundanizante es *la mano*. *Con las manos el hombre se hace patrón o señor de las cosas, las modela y las transforma. En sus manos se efectúa el movimiento bivalente del hombre hacia el mundo y del mundo hacia el hombre. En efecto, con sus manos el hombre al mismo tiempo “manipula” e “incorpora” las cosas.*

4. Función ascética

Algunos como Platón pensaron que el cuerpo constituye un peso o lazo para el alma que le impide su ascenso hacia el mundo espiritual, y, por tanto, proponen como ideal el desprendimiento de lo corpóreo.

Otros, en cambio, como Aristóteles y Tomás de Aquino, sostienen que el cuerpo, en cuanto constitutivo esencial del hombre, está directamente *exigido* en el proceso de perfeccionamiento del hombre. El cuerpo está directamente *incluido* en las acciones buenas o malas, virtudes o vicios, en el continente y en el fumador.

No hay ninguna duda de que el cuerpo tiene una función capital también en orden a la ascética moral y a la vida espiritual.

Implicaciones onto-antropológicas

Las principales implicaciones del análisis fenomenológico de la somaticidad humana son las siguientes:

*La somaticidad es un **componente esencial** del ser del hombre.*

*Él **trasciende** la dimensión de la somaticidad* por su vocación a la universalidad.

*El cuerpo **no es el hombre**:* aun perdiendo una parte del cuerpo, el sujeto se siente substancialmente el mismo; el cadáver no es ya el hombre; la autoconsciencia distingue netamente entre el propio ser y el cuerpo.

El cuerpo está dotado de una *profunda **unidad***.

El cuerpo humano manifiesta mejor que cualquier otra cosa el estado de *finitud*, **contingencia e indigencia** del hombre.

El cuerpo es también motivo de **ambigüedad y disimulación**.

La somaticidad del cuerpo humano *trasciende la misma naturaleza de la somaticidad* en cuanto **densa de consciencia**, abierta al ser, en tensión hacia la felicidad completa; fenómeno o manifestación, símbolo de una realidad más profunda que la permea y transforma.

Lucas Lucas¹⁹⁸ habla del *lenguaje del cuerpo humano*:

Es la actuación del yo espiritual, su campo expresivo, su presencia y su lenguaje, un semáforo que envía continuas señales sobre su identidad. Todas las partes del cuerpo intervienen, pero el rostro y la mano han adquirido un papel privilegiado en el lenguaje corporal

El rostro. Es la identidad visible de la persona y cada uno se reconoce por el propio rostro. Riqueza del lenguaje facial mediante su anatomía: frente, ojos, labios, nariz, mentón, etc., y su fisiología: mirada, risa, llanto, tensión serenidad, acogida, desprecio. El arte nos ha dejado innumerables maravillas de la expresividad del rostro: la Gioconda de Leonardo da Vinci. El ojo ha sido considerado siempre fuente de fuerzas misteriosas, la “ventana del alma”. En el Moisés, Miguel Ángel representa el momento en que baja del monte Sinaí y mira airado a los hebreos idólatras. Se ha interpretado como expresión del carácter irascible y orgulloso del artista.

La mano. La parte dorsal, más rígida y fría, representa la agresividad, mientras que la palma es cóncava, cálida y suave y parece expresar acogida y ternura. Los psicólogos han mostrado la importancia del contacto físico en las distintas edades del hombre. Cuando se ama, se siente la necesidad de tocar al amado.

El autor señala que se puede decir “*tengo un cuerpo*” como hablar así: “*soy mi cuerpo*”. El cuerpo no es extrínseco al espíritu del hombre ni el espíritu humano extrínseco a la corporeidad. Tengo un cuerpo pero no como si éste fuera un objeto externo a mí. Soy un cuerpo pero no en una identidad tal que no me permita la posibilidad de distinguirme de él. Mi cuerpo es mi modo de ser como lo es mi espíritu.

El hombre es al mismo tiempo cuerpo y espíritu, todos sus actos tienen simultáneamente un aspecto corporal y otro espiritual. Por ello, el cuerpo tiene *un valor moral*. La vida corporal humana participa de la dignidad de la persona. La actividad moral depende también de la corporeidad.

¹⁹⁸ R. Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 171 y ss.